This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

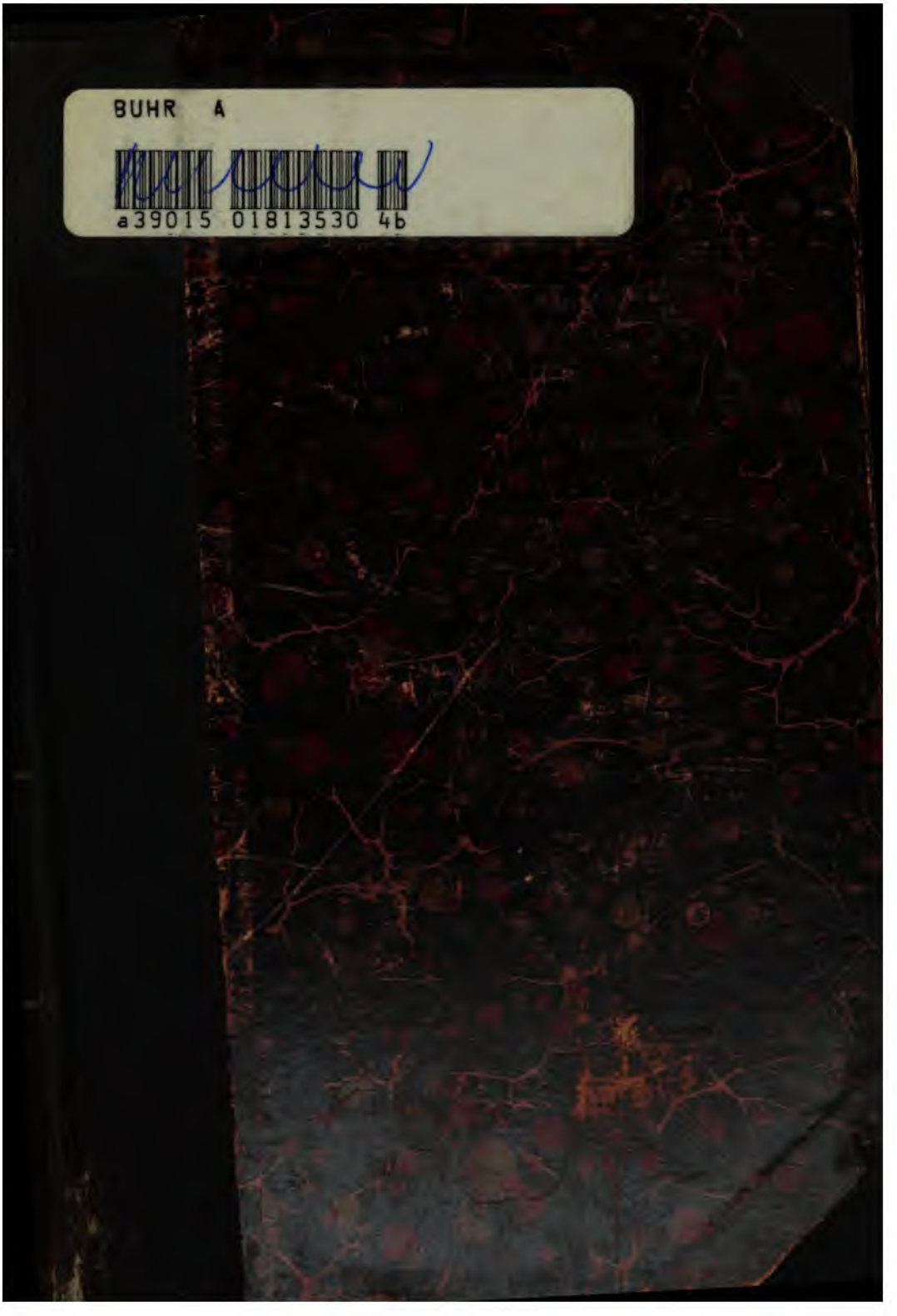
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BUHR A
a39015 01813530 4b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817
LIBRARIES

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von Dr. Z. Frankel,

fortgesetzt

von

Prof. Dr. Graetz in Breslau.

Sechsunddreißigster Jahrgang.

1887.

Krotoschin,
Druck und Verlag von B. L. Monasch & Co.

OS
101
.A74
v.36

Abhandlungen.

Der Autor des masoretischen Werkes Ochlah w' Ochlah.
(אכלה ואכלה).

In dem masoretischen Sammelwerke, das unter dem in der Ueberschrift angegebenen Namen citirt wird, hat sich auch der Spruch bewährt, daß auch Bücher ihre Schicksale haben. Im 12. und 13. Jh. hat es noch circulirt und ist als masoretisches Zeugniß angerufen worden, dann aber war es so sehr verschollen, daß, als im Anfang des 16. Jh. ein Exemplar wieder entdeckt wurde, es als ein seltener, kostbarer Fund galt. Der Editor und Correktor der Bamberger **Biblia Rabbinica** von 1525, Jakob b. Chajim Ibn-Adonija, benutzte es zur Vervollständigung des masoretischen Apparats in der **Masora finalis**, und sein Zeitgenosse, der Grammatiker in **partibus infidelium**, Elia Levita, machte viel Rühmens damit, gestand, daß er diesem Werke seine bessere Kenntniß der Masorah verdanke und legte nach dem in demselben gegebenen Material seine **clavis masoretica** an[1]). Und wunderlich genug, war dieses Werk

[1]) Elia Levita bemerkt in der zweiten Einleit. zu מסורת המסורת p. 7. צמאה לרות נפשי לא יכלה כי אם מספר אכלה ואכלה, והרבה ממנו לקטתי והוא ספר קטן הכמות ורב האיכות. Jakob b. Chajim sagt zwar nicht in der langen Einleitung zur Masorah, daß er dieses

seit dem 16 Jh. wieder so sehr verschollen, daß man es für untergegangen hielt und an dessen Wiederauffinden verzweifelte. Es machte daher dem Masorah-Kundigen Sal. Frensdorff eine überschwängliche Heureka-Freude, als er erfuhr, daß ein handschriftliches Exemplar in der Pariser National-Bibliothek existirt. Er beeilte sich daher, es copiren zu lassen, zu ediren und mit erläuternden Anmerkungen zu versehen (Hannover 1861) unter dem Titel „das Buch Ochlah w' Ochlah (Masora)." Und wiederum seltsam, keiner wußte, daß in der Halleschen Universitätsbibliothek eine Handschrift dieses Werkes aufbewahrt liegt. Dieses Manuskript (gez. y. b. 10) entdeckte der verstorbene Hebraist Herman Hupfeld in Halle, verglich es mit dem von Frensdorff edirten Werke und wies nach, daß es von diesem vielfach abweicht, eine andere Anlage hat und reicheres Material enthält. (Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft Jg. 1867 S. 201 fg.). Ob nicht irgendwo ein anderes handschriftliches Ex. vergeben ist? Bisher ist nichts darüber bekannt geworden. Die in der Erfurter Bibliothek aufbewahrte und seit Kurzem der Berliner Königl. Bibliothek einverleibte Handschrift der Masora ist nicht identisch mit dem Ochlah w' Ochlah, sondern verzeichnet lediglich die Notizen der kleinen Masorah (מסורה קטנה gez. Cod. Erfurtensis XI, und in der Berl. Königl. Bibliothek Mss. Orient Fol. Nr. 1219).

Auffallend ist noch, daß vor dem Ende des 12. Jh. Keiner es nennt, kein Grammatiker es kennt oder citirt, weder die orientalischen Grammatiker und Masoreten, die Ben-Ascher, Daud

---

Werk dazu benutzt habe. Aber Levita, der dessen mit Mas. versehene Bibelausgabe vor sich hatte, bemerkt in der 3. Einl. p. 28, daß jener den größten Theil der mas. Notizen aus diesem Werke entnommen hat. גם כל המסורה הגרסם ת. מה ויניסיה בעשרים וארבע הגדול רזבו אינו אלא מספר הזוא (אכלה ואכלה).

Ibn-Abraham Alfaßi, Ali Ibn Suleiman, von denen ausführliche, öfter auf die Masorah rekurrirende, arabisch geschriebene Lexika bekannt sind, noch der anonyme Grammatiker (Manuel du lecteur), und eben so wenig die spanisch jüdischen Grammatiker, Lexikographen und Commentatoren Ben-Sarug, Chajug', Ibn G'anach[1]), Abraham Ibn-Esra und sein Jünger Parchon, und auch nicht ihr Zeitgenosse der Karäer Jehuda Hadassi. Damit muß es doch ein eigenes Bewantniß haben, daß allen diesen sich auf die Masorah berufenden Bearbeitern des biblischen Sprachstoffes, das Sammelwerk Ochlah, das doch den Hauptinhalt des masoretischen Materials enthält, unbekannt gewesen zu sein scheint. Der Lexikograph aus dem 10. Jh. Daud Alfaßi citirt als allgemein bekannt die große Masorah (אל מאסורה אל כבירה) warum nicht auch diese Masorah-Sammlung? Kimchi und seine Zeitgenossen sind die ersten, von denen wir erfahren, daß ein solches Werk existirt hat.

Die Erklärung dieser Auffälligkeit hängt zusammen mit der Beantwortung der Frage: wer mag der Autor des Ochlah w' Ochlah gewesen sein? Eine eingehende Beschäftigung mit dem Halleschen Manuskript und Vergleichung desselben mit dem edirten Werke haben mich darauf geführt, wer der Verf. gewesen sein muß, und warum dasselbe den Orientalen und Spaniern unbekannt geblieben ist.

Um die Autorschaft zu ermitteln oder vielmehr sicher zu stellen, muß ich ein wenig auf die Beschaffenheit des Ms. eingehen und die Anlage desselben schärfer beleuchten, als es Hupfeld gethan hat[2]). Der Titel אכלה ואכלה findet sich zwar

---

[1]) Daß Ben-Balam es gekannt haben soll, widerlegte Frensdorff mit Recht. Einl. p. XI Note.

[2]) Der Kürze wegen bezeichne ich das Hallsche Sammelwerk Ms. H. und das von Frensdorff edirte E. F.

nicht auf dem Titelblatte, weil dieses fehlt. Möglich auch, daß es ihn gar nicht geführt hat, sondern nur מסורה גדולה, wie aus dem Zusatz eines Spätern hervorgeht (w. u.). Wie denn auch gewiß E. F. nur diesen Titel in der Handschr. hat. (Frensdorff Einl. XI). Aber es muß den Titel אכלה gehabt haben, da es ebenso wie E. F. mit diesen Worten beginnt, und eben darum so benannt wurde. Daher hat Hupfeld mit Recht es unter diesen Titel behandelt. Ja, die Erwähnung des Werkes אכלה bei Kimchi bezieht sich vielmehr auf Ms. H. als auf E. F. (wie weiter nachgewiesen werden wird). Dieses masor. Sammelwerk besteht aus zwei Abtheilungen oder richtiger aus zwei durch Nrr. bezeichnete Zusammenstellungen oder Ordnungen (סדרא קדמאה ס' אחריתא). Die Erstere enthält 170 Nrr. und die Letzte 343. Zwei Register im Anfange geben den Inhalt der Nrr. in beiden Abtheilungen an (סימני מסורה). Jede der beiden Sidra behandelt den mas. Stoff nach verschiedenen Gesichtspunkten. Die Erste stellt eine Reihe von verschiedenen Wörtern oder Wortpaaren oder Wortgruppen zusammen, welche nur vereinzelt in der Bibel vorkommen und unter einander etwas Analoges haben. Die Reihe hat, wie in E. F. eine vollständige alphabetische Folge (מן א בית מן ד דד — מן ג' ד' תרין תרין) oder eine unvollständige (דלוג), oder ohne dieses vorhandene Hilfsmittel (שטר). Die zweite Abtheilung dagegen folgt einer ganz anderen Zusammenstellung. Sie umfaßt eine Reihe von Wörtern oder Wortgruppen, welche von einer und derselben Wurzel gebildet ist, giebt an, wie oft diese vorkommen und bezeichnet die Abweichungen und Ausnahmen in den Formen oder in der Gruppirung. Die Zusammenstellung in den Abtheilungen unterscheidet sich demnach wesentlich von einander. Die Erstere zeigt in dem Heterogenen irgend welche, wenn auch weit entfernte Aehnlichkeit. Die Letztere in dem Homogenen eine gewisse Verschiedenheit

Die Formen der am häufigsten vorkommenden Wörter und der Wortverbindungen werden aneinander gereiht, gezählt und die Abweichungen notirt. So von den Verba בוא, יצא, שוב, אמר, dann die Anreihung der Rubriken: In der ganzen Bibel kommt die Wortgruppe vor mit Ausnahme die und die כל קריא ... בר מן, die zum Theil auch in der Ms. fin. und in der Biblia Rabb. hinter dieser in einigen Codd. (vgl. Dikduke Nr. 75) und in E. J. aufgeführt sind [1]). Auf diese beiden Abtheilungen folgt im Ms. H. ein Blatt, das auf der rechten Seite eine Art Nachweis für die Tradition der Masora giebt, — ein Zusatz, der auch anderweitig mehrfach vorkommt mit dem Eingang דרא מסורתא דמסר והסא — und Chronologisches der biblischen Bücher, und auf der linken Seite einzelne mas. Angaben mit der Aufschrift: זו מסורה הקטנה, welche mehrere Blätter einnehmen und zuletzt defekt sind. Dieser Zusatz ist mit kleinerer Schrift und mit blasserer Dinte als in den beiden Abtheilungen geschrieben, aber ähnlich den Zusätzen, welche auch in den Haupttheilen hin und wieder vorkommen. Ob dieser Annex von demselben Autor stamme oder nicht, läßt sich aus dem graphischen Charakter weder bejahen noch vern einen. Die letzten Blätter in diesem Ms. sind durch Schrift und Schreibmaterialien als fremdhändig kenntlich und gehören also nicht zum Hauptinhalt des Ms.

Am Ende des zweiten Registers auf einem leer gebliebenen Raume ist ein Zusatz in anderer (sg. rabbinischer) Schrift angebracht, welche eine masoretische Notiz als Nachtrag sein soll, weil sie in den beiden Abtheilungen nicht vorkommt, nämlich daß אמה ohne ו copul. 3 mal vorkommt und dazu die Bemerk ..... ואת המסורה אינה במסורת הגדולה והמקטיה

[1]) Frensdorff hat richtig geurtheilt, daß das masor. Material nach diesen beiden Gesichtspunkten geordnet ist, irrt aber in der Annahme, daß die zweite Abtheilung sich erst später aus der ersten entwickelt hätte (Einl. S. X).

ספי ר יהודה בר יוסף. Dieser Zusatz will doch wohl sagen. daß die angegebene mas. Notiz sich in dem Inhalt des Ms. nicht findet, und er bezeichnet eben diesen Inhalt als מסורה גדולה. Folglich muß wohl Ms. H. diesen Titel geführt haben, welchen der Defekt des Titelblattes vermissen läßt. Aus einer andern Bemerkung erfahren wir, daß ein Sammelwerk Ochlah w' Ochlah zugleich den Titel מסורת הגדולה geführt hat. Der Verf. des grammatischen Werkes ס' האשל (Isaak b. Jehuda) citirt eine grammatische Bemerkung mit den Worten: נמצאת בספר אכלה ואכלה (במסורתא רבתי) (Ms. der Seminarbibliothek XIX = 56 Piece 7 Blatt 4 vers.). Der Verf. schrieb nach Kimchi, also frühestens im 13. Jh. Er citirte demnach aus einem Werke, welches zwei Titel führt מסורתא רבתי und אכלה ואכלה. Mag sich dieses Citat auf Ms. H. oder auf E. F. oder auf eine ganz andere Recension beziehen, so vergewissert es doch die Annahme, daß ein Sammelwerk Ochlah zugleich als Masorah magna titulirt wurde oder umgekehrt. Folglich ist es wohl zweifellos, daß Ms. H., ebenso E. F. beide Titel hatten, den ersten von dem umfassenden Inhalt der masoretischen Notizen und den letztern von den Anfangsworten.

Dieses scheinbar geringfügige Resultat bezüglich des Titels giebt auch an die Hand, welchen Zweck das mas. Sammelwerk verfolgt haben muß. In den Bibel-Handschriften waren und sind noch die längern und ausführlichen mas. Notizen oder Regeln am Fuße der Blattseiten angegeben. So in dem bisher

---

[1]) Steinschneider hat falsch gelesen וספר אכלה. Es ist aber richtig zu lesen דספר. Das ד hat in der Hschr. eine eigene Form, deutlich unterscheidbar von ו. Was Steinschneider gegen mich darüber bemerkt (Geigers Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben I 317 Note) ist nichtssagend. Diese Untersuchung wird ergeben, daß in der That Ochlah w' Ochlah jünger ist als die Ben-Ascher.

ältesten Codex des Mose Ben-Ascher vom Jahre 895 (in Kairo) und in dem Codex Petropolitanus vom J. 916 (ed. Strack). Diese Fußnotizen wurden als **Masorah Magna** bezeichnet, im Gegensatze zu den kurzen, meistens abbrevirten Notizen zwischen den Columnen, welche **Mas. parva** genannt wurden. Für die Copisten, welche gewissenhaft masoretisch den Text wiedergeben wollten, war es daher eine mühsame Arbeit, sich die zerstreuten Notizen aus verschiedenen Theilen der heiligen Schrift, an gewisse Wörter angeknüpft, zusammenzusuchen oder im Kopfe zu behalten. Da kam nun Einer darauf, diese Arbeit zu erleichtern, die zahlreichen Notizen aus den umfangreichen Bibelcodices (welche מחזורא רבא betitelt wurden), die aber nicht überall zur Hand waren, auszuziehen und sie unter Rubriken und Numerirung mit Aufschriften zusammenzustellen. Ein Copist brauchte sich nur mit diesem übersichtlich geordneten Auszug von nur mäßigem Umfange, vertraut zu machen, um masoretisch correkte Abschriften liefern zu können. Ein solches geordnetes Sammelwerk führte mit Recht den Titel מסורה גדולה; denn es enthielt das ganze Material der **M. Magna** der Bibelcodices, nur in übersichtlicher Zusammenstellung. Unter מ' ג' kann demnach zweierlei gemeint sein, die Notizen verbunden mit den Bibelcodices und die davon losgelösten in ein Sammelwerk zusammengetragen. Um nun diese verschiedenen Sammlungen zu unterscheiden, wurde das Werk, welches die Notizen selbstständig enthält, אכלה ואכלה genannt. Unter diesem Titel wird ein nach Nrr. geordnetes Sammelwerk von Keinem citirt, der vor dem Ende des 12. Jh. geschrieben hat, nämlich nur von Joseph b. Aknin, von dem anonymen Verf. der Schlachtregeln (der nach Steinschneiders Untersuchung allenfalls in der maimunischen Zeit geschrieben hat. Geigers Zeitschr. a. a. O. 237 und 316), ferner von Kimchi, von dem Verf. des ראשל, dann erst wieder im 16. Jh. von Elia Levita. Allerdings braucht

damit nicht ein und dasselbe Werk gemeint zu sein, da es mehrere dergleichen Sammlungen gegeben hat, wie weiter nachgewiesen werden wird. Aus einem so betitelten Werke hat Jakob b. Chajim den größten Theil seiner **Mas. finalis** in alphabetischer Ordnung angelegt (o. S. 1). Es ist größtentheils dasselbe mas. Material, nur übertragen von der **M. Magna** in das Werk Ochlah und von diesem in **M. finalis**.

Da nun die Hauptquelle für das Material die Fußnotizen in einem Bibelcodex angesehen werden muß, so kommt es darauf an, aus welchem es entnommen ist, da diese Notizen nicht in allen gleich waren, auch nicht alle Codices sie correkt wiedergaben. Geben ja selbst die mas. Notizen hin und wieder an מסמ' מוגה, daß sie aus einem correcten Exemplare stammen. Folglich muß es auch minder zuverlässige gegeben haben. Da die Zusammenstellung in Ochlah als autoritativ galt, so muß der e r s t e Verf. des Ochlah oder eigentlich der Ordner, (nur darauf durfte sich seine Leistung beschränken, das Gegebene zu ordnen) eine Persönlichkeit von Gewicht und Ansehen gewesen sein, von welcher vorausgesetzt werden konnte, daß er die zuverlässigsten Codices zu Rathe gezogen, benutzt und für seine Sammlung treu wiedergegeben hat. Wie der Verf. des מסורת סייג לתורה, Meïr b. Todros Abulfia, aus den besten spanischen Pentateuchcodices das minutiöse Material für **Plene-Defective, Khetib-Keri** zum Zwecke correcter Copien gezogen hat, so muß es auch der erste Autor des Ochlah mit dem gesammten mas. Material gemacht haben, oder besser, es wurde vorausgesetzt, daß eine solche Persönlichkeit gewiß nur Correktes benutzt hat. Wer war nun der erste Autor oder diese Autorität?

Wir wissen jetzt, daß es mindestens drei Werke mit dem Titel אכלה ואכלה gegeben hat. Frensdorff hat zur Ueberzeugung nachgewiesen, daß die **Mas. finalis**, welche Jakob Ben-Chajim arrangirt hat, durchaus nicht mit der Pariſ. Handschr. stimmt, die

er seine Edition zu Grunde gelegt hat. Folglich hatte Ben-Chajim, der doch aus einem Werke Ochlah geschöpft hat, eine andere Recension vor sich. Nur stimmt E. F. gar nicht mit Ms. H., wie Hupfeld nachgewiesen hat, überein — und es soll im Folgenden noch anschaulicher dargethan werden. Folglich muß es mindestens dreierlei Ochlah gegeben haben, etwa eine Recension Paris, Recension Halle und Recension Ben-Chajim (deren Fundort wir nicht kennen) die zwar vielfach mit Ms. H. übereinstimmt, aber doch manche Abweichung hat. Wir werden im Verlauf erfahren, daß es noch eine vierte Recension gegeben hat.

Um nun den ersten Autor zu ermitteln, ist es nothwendig, die Vergleichung des Ms. H. mit E. F. schärfer anzustellen. Denn nur diese beiden Recensionen liegen uns in ihrer Originalfassung vor, dagegen kann vor der Hand keine Vergleichung mit der Rec. Ben-Chajim angestellt werden, da diese uns nicht in ihrer Originalität zugänglich ist, indem sie der Editor in alphabetisch geordnete Glieder zerstückelt hat, also nicht die Numerirung wie die beiden andern hat.

Gehen wir von der Anlage der Rec. Ms. H. aus. Es zeigt sich darin, wie gesagt, eine ziemlich rationelle Vertheilung des mas. Stoffes in zwei Ordnungen; die eine umfaßt im Großen und Ganzen die selten vorkommenden Wörter, Wortpaare und Wortverbindungen, die andern die häufiger vorkommenden und die Differenz in der Gleichheit. Wie anders E. F.! Diese Recension beachtet nicht die Zweitheiligkeit, sondern würfelt das Material aus der einen Abtheilung und der andern bunt durch einander, und reducirt die 170 Nrr. der ersten und die 347 der zweiten Sidra, also im Ganzen mehr als 500 Nrr., auf 374 Nrr., welche die Recension hinter einander aufreiht. Nichts desto weniger zeigt sich, daß der Sammler der Rec. E. F. die Rec. Ms. H. oder eine ähnliche vor sich gehabt haben muß. Denn abgesehen von den addi-

tamenta, welche zu mehr als 20 Nrr. hinzugefügt sind, ולבר ממסורתא, – was doch verräth, daß dem Sammler ein Ex. vorgelegen hat, in welchem nach seiner Meinung einige Stellen in der Aufzählung gefehlt haben, die er eben hinzufügen zu müssen glaubte — abgesehen davon, folgt E. F. im Großen und Ganzen der Numerirung des Ms. H., und auch nachdem er eine andere Numerirung einführt, und also Notizen mit andern Nrr. dazwischen schiebt, kommt er wieder auf die Reihenfolge in Ms. H. zurück. Erst von Nr. 152 an treffen die Nrr. nicht mehr zusammen [1]). Der Autor der E. F. mag seinen Grund gehabt haben, die Reihenfolge in Ms. H. hier und da zu durchbrechen und zu verlassen und eine andere Numerirung einzuführen. Es folgt aber daraus, da er doch größtentheils die Numerirung des Ms. H. einhält, daß dieses oder ein ähnliches ihn vorgelegen

---

Nr. 1 bis 12 laufen beide gleich. Als Nr. 13 hat Ms. H. א"ב מן תרין תרין בחר לישן, was E. F. erst in Nr. 70 hat Von Nr. 14 an stimmen die Nrr. wieder, nur daß die Letztere um eine Nr. zurück ist und zwar fortlaufend bis Nr. 70, in E. F. 69. Von hier an beginnen zuerst geringere und dann immer größere Abweichungen, welche die Nebeneinanderstellung anschaulich macht.

Ms. H.	E. F.
71	80
72	81
73	91
74	92
75	vacat
76	93
77	94
78	95
79	96
80	97
81	98
82	99
83	100

Ms. H.	E. F.
84 bis 89	101—108
90 — 91	165—166
92 — 100	109—116
101 — 102	vacat
103 — 130	117—148
137 — 152	149—164.

Von hier ab beginnt die klaffende Differenz.

155—156 = 76—77 u. 88—89
157—158 = 348
169—170 = 362.

Mehrere Nrr. aus Abtheilung II Ms. H. stimmen mit Nrr. E. F.

II 90 mit Nr. 343
91 „ 346 „ „
92 „ 344 „ „
153—155 = 198—201.

hat E. F. muß also jünger als Ms. H. sein und von diesem abhängig. Das Verhältniß der Recension, welche Jacob Ben Chajim für die Mas. final. benutzt hat, zu Ms. H. muß erst ermittelt werden. Oberflächlich genommen ist sie nicht identisch mit diesem, da sie in den Zahlen der aufgeführten Wortreihen davon abweicht und in der Regel ein größeres Verzeichniß aufstellt. Kurz, es stellt sich heraus, daß Ms. H. die älteste Zusammenstellung des mas. Materials gewesen sein muß. Drei Sammelwerke אכלה ואכלה verhalten sich zu einander so, daß die Rec. Ms. H. als Original angesehen werden kann, und die beiden andern nur als Ueberarbeitungen desselben [1]). Jene muß den Bearbeitern

---

[1]) Aus einer Aeußerlichkeit könnte die Abhängigkeit der M. fin. von Ms. H. erwiesen sein. Eine Nr. der Mas. reiht sämmtliche Wörter zusammen, welche mit ם und dem copulativen ו beginnen, und zwar nur je einmal in der Bibel vorkommen: die Aufschrift dazu lautet in E. F. Nr. 18: אי"ב מן דד ודם בריש תיבותא ולית דכותהון. Daselbst sind sie auch in alphabetische Reihe aufgeführt, d. h. daß nach ום folgen Wörter mit א z. B. ומאן, mit ב — ומכלי, mit ג — ומצורל, so bis ת. In M. finalis ist diese Rubrik ebenfalls angeführt, mit veränderter Aufschrift (Buchstabe ם b): שמה ודא משמש ומה. Der Editor Jakob Ben-Chajim bemerkt dazu, der Copist des Ex., dessen er sich bedient hat, habe angegeben, daß er nur die Wörter von ל bis ת in seiner Vorlage gefunden, das Uebrige habe er aus seiner Bibelkunde ergänzt: אמר ומעתיה . . . והוא סלה אי"ב גזלה אחת דמשמשת ומה עד תו"ן לא הגיע לידי כיתד כי אם מל' עד תי"ו ושאר לקטתים שמה שמה ולא ידענא אם חסר או לא. עד כאן לשונו. Also das Ex. des Copisten war gerade in dieser Rubrik defect, und zwar fehlte darin die ganze Reihe von א bis כ, ungefähr der dritte Theil der Stellen. Und merkwürdigerweise fehlt derselbe Theil in Ms. H. Nr. 19: מן ל' עד תו ודם בריש תיבותא מן ל' עד תו. Die Rubrik beginnt mit den Wörtern ל; die ersten vier ומלים — ומלוה — ומלוה — ומלמעלה gerade so wie Ms. fin. Aber in Ms. H. fehlt nicht bloß der angegebene Theil von א bis כ, sondern noch zwei Blatt, der letzte Theil von Nr. 16, die ganze Nr. 17 und 18. Diese Nrr. sind von einer andern Hand auf anderem dünnen Pergament ergänzt. Nur der Defect von Nr. 19 — eben die Rubrik ומ ist nicht ergänzt. Scheint es nicht, daß der Abschreiber das Werk Ms. H. vor sich gehabt hat, und daß bereits in seiner Vorlage Blätter gefehlt haben, wie in dem Ms.? Jeden-

dieser vorgelegen und als autoritativ gegolten haben, von der sie nur hin und wieder, vielleicht gestützt auf anscheinend correktere Notizen in Bibelcodices, abgewichen sind. Wer mag nur der als Autorität angesehene Autor des ersten Sammelwerkes Ochlah w' Ochlah gewesen sein?

Es fehlt glücklicherweise nicht an zuverlässigen Angaben, daß zwei historisch bekannte Persönlichkeiten das mas. Material zusammengetragen und geordnet haben, von denen eine besonders eine große Autorität genossen hat, nämlich R. Gerschom mit dem epitheton ornans מאור הגולה (lumen exsulum gest. 1028). Der andere war R. Menachem von Joigny, Zeitgenosse des R. Tam (c. 1140—1170), zur Zeit der ersten Tosafisten. Es wird direkt in Randglossen zu Pentateuch-Codices bezeugt, daß beide eine große Masorah verfaßt haben, במסור הגדל ושכתב רבינו גרשם . . . ובאותה שכתב רבי מנחם (mitgetheilt von Bruns im Repertorium für bibl. und morgenl. Literatur XII p. 271 aus einem Codex, welcher

---

falls muß diesem Abschreiber C. F. unbekannt gewesen sein, sonst hätte er das Fehlende aus dieser ergänzen können und brauchte nicht sein Gedächtniß anzustrengen, den Defekt mangelhaft zu restituiren. Folglich hat J. Ben-Chajim es nicht benutzt, auch wohl nicht gekannt. Sein Ex. folgt mehr dem Ms. H., was sich auch aus der Collektion dieser Rubrik ergiebt; denn in C. F. stehen statt der oben angegebenen 4 Stellen andere. — ומלחה — וְמַלְחָה — וּמְלָא. Die Stellen mit ומלא וּמְלֵא fehlen überhaupt in M. F., wie in Ms. H. und eben so andere Stellen in der Reihenfolge der Buchstaben. — Andererseits zeigt sich wiederum Verschiedenheit zwischen Ms. H. und M. fin. Jakob Ben-Chajim bemerkt öfter, daß in einigen Rubriken, welche eine genaue Zahl der Stellen angeben, eine oder mehrere fehlen; in den ersteren finden sie sich aber vollzählig. So zur Form וישב angegeben in beiden כי׳ מן כ״ה; in M. fin. nur 24 aufgezählt und die Bemerkung נשמט אחד מן המסורה (Vgl. Frensd. Mas. Magna p. 100 Note 3). In M. H. sind 25 Stellen aufgezählt, aber וישב אלי את רעת אביכלך irrthümlich 2 mal aufgezählt, dafür fehlt aber Ez. 44, 1 וישב אתו.

bei Kennicott als Nr. 277 bezeichnet wird). Noch mehr. In einem Codex der Leipziger Rathsbibliothek kommen einige Randglossen vor, welche bezeugen, daß diese beiden Rabbinen nicht bloß eine große Masorah geschrieben haben, sondern auch daß diese mit Numerirung versehen waren, und diese Numerirung mit ihrem Inhalte stimmt einma mit der in Ms. H.

Zunächst wenige Worte über diesen Leipziger Pentateuch-Codex. Prof. Delitzsch hat ihn beschrieben und Zunz hat additamenta dazu gegeben im Katalog der Rathsbibliothek Nr. 1. Daraus erfahren wir, daß die Randglossen von dem Copisten Machir stammen, daß dieser, der sich מכיר ן' קרישביא zeichnete, diesen Codex mit den Glossen vor 1244 geschrieben hat. Dieser Codex wird bei Kennicott als Nr. 600 bezeichnet, und daraus hat Bruns einige Glossen des Copisten ausgezogen (in demselben Repertorium), welche masoretische Notizen aus der „großen Masorah" des R. Gerschom und des Menachem von Joigny tradiren. Zwei dieser Notizen sind besonders für unsere Untersuchung von Wichtigkeit.

Die Eine lautet zu Gen. 41, 2; במסור' הגרול שכתב רבינו גר שם מא' הנו' (ומאד הגולה) מידו מצאתי כתוב בסימן דחד דד מן פ'ם חר חר על: ויקנצ פרעה על שני סריסי. Auch Heidenheim kannte diese Glosse und citirt sie aus einem Codex, (wie Frensd. berichtet in der Bemerkung zu E. F. Nr. 76): מצאתי במסרת הגרולה שכתב רבינו גרשם מאר הגולה כתוב בסימן דחד מן פ'ם חד חד על: ויקצף פרעה על שני סריסי. (Mir ist nicht bekannt, wo Heidenheim diese Glosse mitgetheilt, noch aus welchem Codex er sie excerpirt hat). In diesem Citat fehlt das Wort מִדְּוֹ, was übrigens unerheblich ist. Für unsere Untersuchung ist die Beleuchtung der tradirten mas. Notiz wichtig, so kleinlich sie auch ist. Es ist darin gegeben, daß in der Bibel 89 gewisse Substantiva mit der Präposition על verbunden nur einmal vorkommen

wozu eben auch der Verstheil Gen. 41, 2 ויקנף פרעה על שני סריסיו gehört. Nun kommt dieſe Notiz allerdings in allen 3 Recenſionen des Ochlah vor: in E. F. Nr. 76 mit der Aufſchrift: א"ב מן חד וחד על דלוג ולית דסמיך; in M. final. sub voce על 3; mit der Aufſchrift א"ב מן חד חד נסיב על und in Ms. H. Nr. 155 überſchrieben: א"ב מן חד חד על דלוג (וכל לשון על ועל הכא). Nebenher ſei bemerkt, daß die Aufſchrift zu einer und derſelben maſ. Notiz nicht gleich lautet, alſo von den Ueberarbeitern oder Copiſten geändert wurden. Wichtig iſt nun für uns die Zahl, welche der Copiſt Machir in der großen Maſorah des R. Gerſchom bei dieſer Notiz gefunden hat. Sie fehlt zwar in der Aufſchrift des Ms. H. und eben ſo in den andern beiden Recenſionen; ſo mag ſie der Copiſt nach eigener Zählung der betreffenden Stellen hinzugefügt haben. Nun zählt E. F. in dieſer. Nr. nur 86 Stellen und M. fin. 90 St. Dieſer Umſtand war ſelbſtverſtändlich Frensd. ſehr auffallend (zu Nr. 76), daß die Zahl und die aufgeführten Stellen weder mit unſerm Buche, noch mit M. F. übereinſtimmt. Nun zählt gerade Ms. H. 89 Stellen auf. Die Notiz mit den aufgezählten 89 Stellen hat Ginsburg aus Ms. H. wiedergegeben. (The Masorah compiled from. Mss. II p. 395 Nr. 382). Was folgt nun daraus? Entſchieden doch, daß dieſes maſ. Sammelwerk direkt oder indirekt von R. Gerſchom ſtammt.

Eine andere Randgloſſe des Machir zum ſelben Pentateuch-Codex belegt dieſes Verhältniß noch überzeugender. Zu Exod. 28, 30 zum W. ונתת אל חשן המשפט את האורים . . . והיו על לב

[1]) Das Eingeklammerte bedeutet, daß die maſoretiſchen Notizen, welche ſich auf על oder ועל in gewiſſer Verbindung beziehen, in dieſer Nr. oder in dieſer Rubrik aufgezählt werden. Derg leichen Bemerkungen kommen in Ms. H. öfter vor. Es iſt ein avis au lecteur, daß in dieſer Rubrik alles darauf Bezügliche zuſammen geſtellt iſt.

ותשא אהרן על לבו . . . אהרן, theilt der Copist mit, daß bezüglich der Schreibweise des Wortes ונתת eine Differenz zwischen der Mas. des R. Gerschom und der des Menachem bestanden habe. Zum richtigen Verständniß dieser Glosse sei vorausgeschickt, daß die Verbalform נתת ונתת meistens mit dem ה am Ende geschrieben vorkommt und nur wenige Stellen ohne dieses paragogische ה. In dem angeführten V. hatte die Mas. des R. Gerschom ונתת, dagegen die des Menachem ונתתה. Die Randglosse lautet: ונתת: ק מצאתי במסורה שכתב רבינו גרשם, ובאותו שכתב רבי מנחם מיואני בסימן) קנג באלפא ביתא מן חד חד אל דלת מצאתי ונתתה אל בה': מכיר. ובסימן אחד של קנח מן יח פסוקים ראית בהן חד אל ותרין על מצאתי ה' מחוקה: מכיר

Diese Glosse verweist also auf eine Mas., deren Regeln oder Notizen numerirt waren und zwar auf zwei Regeln, die eine unter Nr. 153 (?), die andere unter Nr. 158. Zwar bezeichnet sie damit die M. Menach. von Joigny, aber das daraus zu entnehmende Argument dürfte auch der M. Gerschom zu Gute kommen.

Der genannte V. mit dem controversen ונתת wird nämlich in zwei verschiedene Notizen als Unicum ולית דכותיה mitgezählt: einmal in derjenigen, welche gewisse Substantiva in Verbindung mit אל aufzählt, und das andere mal in einer andern, welche Stellen aufführt, bei denen zuerst die Präpos. אל und dann zweimal die Präpos. על vorkommen; die Letztere war in M.

---

[1]) Die Zahlzeichen der Nr., welche in dieser Glosse vorkommen, קנג hat Bruns copirt (Repertorium a. a. O. S. 370) Herr Prof. F. Delitzsch hatte die Freundlichkeit, auf meine Bitte die betreffende Stelle in Codex anzusehen und mir mitzutheilen, daß das ג in קנג nicht deutlich genug ist und sich von den ג an anderen Stellen unterscheidet. Es sei hier bemerkt, weil die Zahl der Nr. einige Wichtigkeit für uns hat.

Menach. mit 158 numerirt. Nun hat ſie Ms. H. ebenfalls unter Nr. 158 (I. Abtheilung). Die Aufſchrift lautet: ס"ת פסוקים ראית כתין מן ג' חד אל תגנא ותלתא על, und in dieſer Nr. wird auch der V. ונתת אל חשן המשפט mit aufgezählt und zwar ונתת o h n e ה'. Folglich kann M. H. nicht aus der Maſ. Menachem ſtammen, da dieſe ונתת plene hatte. E. F. hat zwar dieſe Rubrik auch: ס"ת פסוקים ראית כתין אל על על aber dieſe Rec. hat ſie nicht unter Nr. 158, ſondern unter 351 und zählt nicht 18 St. ſondern 19. Dieſe iſt alſo ebenfalls ausgeſchloſſen. M. F. hat ebenfalls 19 St., folglich iſt auch dieſe auszuſchließen. Alſo kann Ms. H., welche die L.A. ונתת hat und nur 18 zählt, nur von R. Gerſchom ſtammen. Menachems Maſorah ſcheint wohl die Numerirung in dem Werke ſeines Vorgängers im Ganzen beibehalten, und nur hier und da Varianten angebracht zu haben, da doch der Copiſt des Leipziger Pentateuch-Codex nur wenige Differenzen zwiſchen den Beiden notirt.

Die von demſelben erwähnte erſte Notiz bezüglich der Verbindung אל חשן המשפט findet ſich ebenfalls in Ms. H. mit der Aufſchrift: (וכל לשון אל הבא.א"ב מן רד חד דלוג אל) Da ſie dabei ונתת ohne ה anführt, ſo kann ſie nicht aus der M. Menach. ſtammen. Sie differirt nur von dieſer in der Nr.; in der letzten ſoll ſie in Nr 153 ſtehen, im Ms. dagegen hat ſie Nr. 156. Es würde höchſtens daraus folgen, daß die Letztere gegen die Erſtere um 3 Nrr. voraus war, obgleich die Nr. 158 bei beiden ſtimmt. Aber auch das iſt nicht gewiß. Es kann ſein, daß der Copiſt ſich in der Nr. geirrt hat. Dann iſt das Zahlzeichen ג bei נכך nicht ganz ſicher (o. S. 15 Note). Aber ſelbſt wenn die Nr. 153 wirklich von der Nr. 156 differiren ſollte, würde es nicht gegen die gleichmäßige Numerirung zeugen. Es iſt wahrſcheinlich, daß die Maſ. Menach. nur von ſeinem Vorgänger um

eine Kleinigkeit abgewichen iſt. Ms. H. hat nämlich die Regeln über die in der Bibel vorkommenden Verbindungen von Wörtern mit dem Gottesnamen in 4 Nrr. zerlegt: קנא: ארני ויהוה חד מן קל"ד. קנב: כל אוריתא כתיב ה' אלהים בר מן ח' . . . והאלהים. קנג: וידבר ה' אל משה ואל אהרן חד ימן י"ב. ו' . . . קנד: Darauf folgt קנה א"ב מן חד וחר על דלג. קנו א"ב מן חד חר דלג אל. Wahrſcheinlich hat Menach. dieſe 4 Nrr. mit dem Gottesnamen in eine einzige zuſammengezogen, ſo daß ſie in ſeiner Maſ. Numerirung Nr. 151 bildete, darauf die Notiz mit על Nr. 152 und dann mit אל 153 gleich Ms. H. 155—156. Bei Nr. 158 trafen beide wieder zuſammen, nämlich bei der Notiz: אל על und gewiß auch ſchon bei Nr. 157. Indeß gleichviel, unumſtößlich iſt es, daß Ms. H. nicht aus M. Menach. herrühren kann, da es zweimal ונתת ohne ה hat, während die Letztere ſich auf Schreibung des paragogiſchen ה capricirt hat. Noch weniger kann Ms. H. mit E. F. identificirt werden, obwohl dieſe gleich jenem ונתת wiedergiebt, weil die Numerirung gewaltig davon differirt, die Notiz 156 in Ms. H. findet ſich in E. F. unter Nr. 77 und die in Nr. 158 des Erſteren hat die letztere gar in Nr. 351 verwieſen. So bleibt nur übrig, daß Ms. H. Verwandtſchaft mit der großen Maſ. des R. Gerſchom hat. Auch die übrigen Excerpte, welche die Randgloſſe in Codex Leipzig aus M. R. Gerſchom mittheilt, ſtimmten ebenfalls mit Ms. H., z. B. zu Exod. 15, 17. בספר שהעתקתי מצאתי ימלוך מלא ולעולם חסר. ובמסורה הגדולה שכתב ר' גרשם וכן באחר שכתב רבי מנחם מצאתי ימלך חסר ולעולם מלא. Und in der That findet ſich Ms. H. in der Abtheilung II Nr. 27 unter der Aufſchrift לעולם ועד ט', dabei angegeben: ימלך לעולם[1]).

[1]) Zu Gen. 50, 25 bemerkt dieſelbe Randgloſſe. במסורת הגדולה

Menach. mit 108 numerirt. Nun hat sie Ms. H. ebenfalls unter Nr. 158 (I. Abtheilung). Die Aufschrift lautet: מן ר״ח ע״ר ואלירא אשר אֶל רד ג׳ נ׳ מן כרזן ראית פסוקים, und in dieser Nr. wird auch der V. המשפט חשן אל ונתת mit aufgezählt und zwar erst ohne ה׳. Folglich kann M. H. nicht aus der Mas. Menachem stammen, da diese ונתת plene hatte. E. F. hat zwar diese Rubrik auch: על עַל אֶל כרזן ראית פסוקים ר״ט aber diese Rec. hat sie nicht unter Nr. 158, sondern unter 351 und zählt nicht 18 St. sondern 19. Diese ist also ebenfalls ausgeschlossen. M. F. hat ebenfalls 19 St., folglich ist auch diese auszuschließen. Also kann Ms. H., welche die L.A. ונתת hat und nur 18 zählt, nur von R. Gerschom stammen. Menachems Masorah scheint wohl die Numerirung in dem Werke seines Vorgängers im Ganzen beibehalten, und nur hier und da Varianten angebracht zu haben, da doch der Copist des Leipziger Pentateuch-Codex nur wenige Differenzen zwischen den Beiden notirt.

Die von demselben erwähnte erste Notiz bezüglich der Verbindung המשפט חשן אל findet sich ebenfalls in Ms. H. mit der Aufschrift: (א״ב מן חד חד דליג אֶל (וכל לשון אל דבא).) Da sie bei ונתת ohne ה anführt, so kann sie nicht aus der M. Menach. stammen. Sie differirt nur von dieser in der Nr.; in der letzten soll sie in Nr 153 stehen, im Ms. dagegen hat sie Nr. 156. Es würde höchstens daraus folgen, daß die Letztere gegen die Erstere um 3 Nr. voraus war, obgleich die Nr. 158 bei beiden stimmt. Aber auch das ist nicht gewiß. Es kann sein, daß der Copist sich in der Nr. geirrt hat. Dann ist das Zahlzeichen נ bei קנ״ג nicht ganz sicher (s. S. 15 Note). Aber selbst wenn die Nr. 153 wirklich von der Nr. 156 differiren sollte, würde es nicht gegen die gleichmäßige Numerirung zeugen. Es ist wahrscheinlich, daß die Mas. Menach. nur von seinem Vorgänger um

eine Kleinigkeit abgewichen iſt. Ms. H. hat nämlich die Regeln über die in der Bibel vorkommenden Verbindungen von Wörtern mit dem Gottesnamen in 4 Nrr. zerlegt: קְנִנְאִ: אדני ויהוה חד מן קל"ד. קְנִנְבִ: כל אוריתא כתיב ה' אלהים בר מן ח' . . . קְנִנְגִ: והאלהים . . . ו'. קְנִנְרִ: וידבר ה' אל משה ואל אהרון חד ימן י"ב Darauf folgt קְנִנְהִ א"ב מן חד וחר על דלג. קְנִנְוִ א"ב מן חד חר דלג אל. Wahrſcheinlich hat Menach. dieſe 4 Nrr. mit dem Gottesnamen in eine einzige zuſammengezogen, ſo daß ſie in ſeiner Maſ. Numerirung Nr. 151 bildete, darauf die Notiz mit עַל Nr. 152 und dann mit אֵל 153 gleich Ms. H. 155—156. Bei Nr. 158 trafen beide wieder zuſammen, nämlich bei der Notiz: אֵל עַל עַל und gewiß auch ſchon bei Nr. 157. Indeß gleichviel, unumſtößlich iſt es, daß Ms. H. nicht aus M. Menach. herrühren kann, da es zweimal ונתת ohne ה hat, während die Letztere ſich auf Schreibung des paragogiſchen ה capricirt hat. Noch weniger kann Ms. H. mit E. F. identificirt werden, obwohl dieſe gleich jenem ונתת wiedergiebt, weil die Numerirung gewaltig davon differirt, die Notiz 156 in Ms. H. findet ſich in E. F. unter Nr. 77 und die in Nr. 158 des Erſteren hat die letztere gar in Nr. 351 verwieſen. So bleibt nur übrig, daß Ms. H. Verwandtſchaft mit der großen Maſ. des R. Gerſchom hat. Auch die übrigen Excerpte, welche die Randgloſſe in Codex Leipzig aus M. R. Gerſchom mittheilt, ſtimmten ebenfalls mit Ms. H., z. B. zu Exod. 15, 17. בספר שהעתקתי מצאתי ימלוך מלא ולעולם חסר. ובמסורה הגדולה שכתב ר' גרשם וכן באחד שכתב רבי מנחם מצאתי ימלך חסר ולעולם מלא. Und in der That findet ſich Ms. H. in der Abtheilung II Nr. 27 unter der Aufſchrift לעולם ועד ט' ימלך לעולם[1]), dabei angegeben:

[1]) Zu Gen. 50, 25 bemerkt dieſelbe Randgloſſe. במסורת הגדולה

Wir können schon jetzt das Facit ziehen. 1) R. Gerschom hat eine große Masorah zusammengestellt. Denn der Ausdruck שכתב ר' גרשם kann nichts anderes bedeuten, als irgend etwas originaliter niederzuschreiben. Abschreiben, copiren kann es unmöglich bedeuten... Denn dafür brauchen die mittelalterlichen Schriftsteller das Verbum העתיק [1]). Heidenheim, Delitzsch, Zunz, Frensdorff, Hupfeld und Geiger haben sämmtlich die Angabe falsch verstanden, als wenn R. Gerschom nur eine M. Magna abgeschrieben hätte. Das Verdienst, welches Frensd. ihm hoch anrechnet: „daß diese höchste Autorität sich nicht für zu groß hielt. um selbst die Mas. abzuschreiben", ist keins. Denn grade weil R. G. eine gesuchte Autorität für rechtsgutachtliche Bescheide war und ein von vielen Jüngern besuchtes Lehrhaus in Mainz leitete, hatte er schwerlich Muße zu dem so niedrigen und langweiligen Geschäft des bloßen Copirens. Das hätte gewiß ein Kalligraph besser besorgt, und er hätte sich allenfalls mit der Revision befassen können. Der Ausdruck שכתב מידו beweist nichts für Copiren; es bedeutet nur, daß der Copist Machir das Exemplar eingesehen hat, welches R. G. mit eigener Hand geschrieben hatte, d. h. das Original.

שכתב ר' גרשם מאור הגולה מצאתי כא"ב דכתיב יוד כמצע תיכותא (וקרין ויו ויו ויו שם בארון במצרים), als wenn dieses וישם gelesen werden sollte וישם. Das kann aber nur ein Irrthum des Copisten sein. Denn keine Masora und kein Codex hat hierbei כתיב קרי. Der Copist Machir scheint es mit einem andern וישם verwechselt zu haben. Gen. 24, 33 וישם לפניו לאכל. Dieses wird in allen Masora aufgezählt unter א"ב כתבין יוד וקר' ו' Mis. H. Nr. 71, E. F. Nr. 80. Hätte R. Gerschom in Gen. 50, 26 וישם gelesen wissen wollen, so hätten es die spätern Masorah-Sammler angemerkt, welche seinen Pentateuch gekannt haben. Vgl. w. u.

[1]) Der Copist Machir gebraucht für seine Thätigkeit des Copirens das Wort העתיק, dagegen כתב für verfassen (Randgl. in demselben Codex zu Gen. 26, 28). כך רבינו שמעיה בפירושו שכתב מידו, was doch unmöglich copiren bedeuten kann.

Ein Jahrhundert nach R. Gerschom hat, wie bezeugt ist, Menachem b. Perez aus Joigny eine große Masora angelegt. מסורת הגדולה שחבר ר' מנחם מיאני bedeutet auch nichts anderes als daß er ein selbstständiges mas. Werk verfaßt hat. Der Grund einer neuen Bearbeitung, welche, wie es scheint, den Rahmen seines Vorgängers meistens beibehielt, ist wohl darin zu suchen, daß er die mas. Angaben in dem Werke des R. G. nicht correct gefunden hat, belehrt von der Vergleichung mit Bibel-Codices, die ihm zuverlässiger geschienen haben mögen. Wir werden finden, daß der Zeitgenosse des Menachem, R. Jakob Tam, mit allem Nachdruck behauptet hat, daß die masoretischen Notizen nicht frei von Interpolationen seien, von Späteren nach subjektivem Ermessen hineingebracht, und daher seien sie nicht ganz zuverlässig. Möglich daß dieser Umstand Menachem bewogen hat, ein neues Sammelwerk anzulegen, um die vermeintlichen Interpolationen zu eliminiren.

Wie dem auch sein mag, das ist gewiß, daß R. Gerschom ein mas. Sammelwerk zusammengetragen hat, und da die aus demselben excerpirten Stellen sich in dem Halle'schen Manuscript finden — wir werden im Verlaufe noch mehr Belege erkennen — so muß dieses mit der **M. Magna** des R. G. ein nahes Verwandtschaftsverhältniß haben, entweder daß es eine treue Abschrift desselben ist, oder daß es diese im Großen und Ganzen nach Eintheilung in zwei Ordnungen (סדרא) und nach Numerirung zu Grunde gelegt hat. Da ferner ein Citat bei Kimchi aus einem Werke אכלה ואכלה sich nur in Ms. H. wiederfindet (und nicht in E. F.), so ist es wahrscheinlich, daß das mas. Sammelwerk des R. G. unter diesem Titel Ochlah w' Ochlah circulirt hat.

Wahrscheinlich hat R. E. auch eine Zusammenstellung aus der **M. parva** gesammelt, nämlich die Notizen, welche sich nicht in den beiden Abtheilungen unterbringen ließen, sondern an die

Reihenfolge der Schriftverſe geknüpft ſind, wie die Masora Erfurtensis. Denn ohne dieſe wäre doch die maſ. Sorgfalt, die Copiſten vor Fehlern zu bewahren, illuſoriſch, oder es wäre halbe Arbeit geweſen, da doch die M. Magna lange nicht das ganze Material umfaßt. Gleichviel ob die Nachſchrift zum Schluß der beiden Abtheilungen in Ms. H. מסורה הקטנה ו (o. S. 5) von demſelben Autor ſtammt oder ein anderweitiger Zuſatz iſt, läßt ſich vorausſetzen, daß R. G. auch für die Zuſammenſtellung des Materials der M. parva geſorgt hat. Unzweifelhaft bezeugt iſt, daß er einen Pentateuch geſchrieben hat, den er mit Vocal- und Accentzeichen verſehen hat. Auch eine Notiz über die von ihm ſtammende Copie des Buches Joſua wird tradirt [1]), und eine maſ. Bemerkung in dem von ihm abgeſchriebenen Pentateuch wird citirt. Hat er nun neben Zuſammenſtellung der großen Maſ. auch für das Detail der M. parva geſorgt, und eine mit maſ. Bemerkungen verſehene Bibel geſchrieben, ſo erklärt es ſich, daß manche Notizen, die von ihm tradirt werden, ſich nicht in Ms. H. finden. Sie können

---

[1]) Ginsburg verzeichnet in the Masorah (I p. 604 Nr. 647): יוסי חלבי. כן נמצא בחומש אחד שכתב ונקד רבינו גרשם מפרישׁ (מצנעא). Und an einer andern Stelle (p. 611, Nr. 665 zum B. Joſua 21, 25): ומטמה ראובן: אין שני פסוקים הללו כתובין בספר סיני ובספר ר' גרשם (Es iſt Schade, daß Ginsburg nicht die Quelle oder den Codex bezeichnet, von wo er ſolche Randgloſſen entlehnt hat). Bezeugt iſt auch ein von R. G. copirter und mit maſ. Anmerkungen verſehener Pentateuch durch Menach. Lonſano (מנחת שי zu G. 31, 47): יגר שהדותא: בספר ר' גרשם כתוב סהדותא בספק ונתן טעם לדבריו כי במסורת הגדול אינו מנוי במנין הכתוב שין וקריתי סמך. לסיכך נראה לו שרוא בספק. כן מצאתי בחומש קדמון כתב יד. Da R. G. in ſeinem Pentateuch-Exemplar ſeine Schreibweiſe durch Berufung auf eine maſ. Notiz in der M. Mag. belegt ſo ſcheint er auch darin die M. parva angegeben zu haben. Man muß unterſcheiden, wenn Citate von R. G. vorkommen, ob ſeine מס' ג' oder ſein ספר erwähnt wird. Unter dem Letzteren iſt ſein Pentateuch oder ſeine Bibel zu verſtehen. So bei Lonſano zu Numeri 1, 14: ואליסף. ובספר ר' גרשם:

aus seiner M. parva oder aus seiner Bibelabschrift entlehnt sein.

War nun R. Gerschom der älteste von denen, welche ein mas. Sammelwerk angelegt haben und diese jedenfalls den Titel מסורה גדולה führte und zur Unterscheidung auch אכלה ואכלה genannt wurde — von einem noch ältern Autor einer solchen Zusammenstellung ist keine Spur vorhanden — so ist es nicht im Geringsten auffallend, daß die orientalischen Lexicographen und Grammatiker es nicht gekannt haben, weil sie nicht die geringste Kunde von der literarischen Thätigkeit hatten von dem, welche an der Grenze von Frankreich und Deutschland producirt wurde. Selbstverständlich können auch die jüdisch-spanischen Grammatiker, die vor ihm gelebt (Ben-Saruk, Chajug', Ibn-G'anach) nichts davon gewußt haben. Aber selbst die Spätern, wie Ibn-Esra und Perchon nicht, weil, befremdlich genug, die Spanier von den Leistungen der französischen Juden und noch weniger von den der deutschen keine Ahnung hatten. Der Historiker Abraham Ibn-Daud wußte nichts von Raschi und noch weniger von R. Gerschom und seiner Schule. David Kimchi ist der erste unter den in Frankreich Schreibenden, welcher sich auf ein Werk Ochlah beruft.

Was Kimchi daraus citirt, weist auf Ms. H. b. h. auf das Ochlah des R. G. Zwar das Citat, daß einmal גבל und einmal גבל vokalisirt vorkommt: כן מצאתי בספר אכלה ואכלה (p. 51 h ed. princ. Venedig 1545) könnte auch aus der Rec. E. F. entnommen sein; denn diese zählt diese Differenz auf in Nr. 13 (Ms. H. Nr. 14). Aber ein anderes Citat (p. 35 d). וכן כתב אכלה ואכלה שהמ"ת findet sich nicht in E. F., wohl aber in Ms. H. (zweite Abtheil. Nr. 4) שובת ה' מלרע. Die daselbst aufgezählten 5 Stellen stimmen vollständig mit denen, die Kimchi das. aufführt. Indessen ist es möglich, daß das

Citat aus M. Menachem stammt. Dasselbe ist der Fall mit dem Citat in der arabischen Schrift über Schlachtregeln, in welcher bei der Erklärung der Stelle אשר לא כרעים das Chetib-Keri von לא in לו aus dem Buche Ochlah erwähnt wird [1]).

---

[1]) In Geigers Zeitschr. für Wissensch. und Leben lautet das Citat aus der Schrift: „Schlachtregeln." welches Ochlah erwähnt, folgendermaßen: וקאל אלפסוק אשר לו כרעים כקולה אשר לא כרעים . . . וחו ואחד מן כ״א חרפא יכתבן עלי הדא אלמתל תצמנתהם אלמסורת ואלדקדוק פי כתאב אכלה ואכלה (I S. 116 Note 3), d. h. das Keri-Khetib von לו und לא in dem citirten V. ist eins von den 21 Partikeln, welche sie auf dieselbe Weise schreiben, die Masora und die Grammatik stellt sie in der Schrift Ochlah zusammen. Allerdings führt die Mas. diese Rubrik auf C. F. Nr. 105 und Ms. H. Nr. 88. In beiden ist aber angegeben: לו׳ ט״ו דכתבן לא וקרין לו und zum Schlusse ותרין פלוגתא עלידהן. Die Masora zählt also nur 15 Stellen, und die zwei controversen St. mitgezählt, wären es nur 17. Wie kommt der anonyme Verf. darauf, 21 solcher Stellen zu zählen? Er hat die Rubrik ungenau wiedergegeben. Seine Ungenauigkeit zeigt sich auch darin, daß er das Werk Ochlah als Masorah und Grammatik bezeichnet. Grammatisches enthält dieses gar nicht. Zwar hat der Verf. des ס׳ האשל in dem die Thatsache bezeugenden Passus, daß eine M. Mag. auch Ochlah genannt wurde (o. S. 6), ein Citat aus dem Letztern, das rein grammatisch ist. Es lautet: ומצאתי במסורתא רבתי דספר אכלה ואכלה כל ויהי אשר יהיה בו טעם מפסיק ויסמוך אליו כף מאחריו יהיה הכף רגש כמו ויהי כִּבְלוֹת . . . בר מן מן (Sic.) י״א פסוקים דאתין בתר ויהי כרפה: ויהי כִּשְׁמֹעַ לבן . . . וגם מה שאחר ויהי רגש לדעת המורה יעקב בן נפתלי הסופר, אבל משה בן אהרן בן אשר מרפה כל מה שאחר ויהי, בין אלה בין זולתם כמנהג הי״א ובגר כפ״ת עד פה מצאתי ואנחנו סומכים על קריאת בן אשר. Allein schwerlich kann diese grammatische Differenz zwischen Ben-Ascher und Ben-Naphtali im Grundtexte einer M. Mag oder eines Ochlah gestanden haben. Es findet sich eben so wenig in C. F. und M final, wie in Ms. H. Ganz richtig ist die Angabe nicht, daß nach Ben-Ascher, auch wenn das וַיְהִי mit einem Distinctivus versehen ist, das darauffolgende כ Raphê sein soll. Es ist wohl ein Mißverständniß der Regel von Ben-Ascher in der Grammatik Dikduke Nr. 29, Ende, und ist nicht berücksichtigt die allgemeine Regel in derselben Nr. Anf. . . בר מן מפסיק

Dagegen stammen die Citate bei Raschi aus einer M. Mag. gewiß aus der des R. Gerschom. Denn da dieser geniale Commentator viel älter als Menachem von Joigny war, dieser vielleicht noch nicht geboren war, als Raschi starb (1105), so ist dessen Masora selbstverständlich davon ausgeschlossen. Und da sich manche Citate bei Raschi in E. F. nicht finden, wohl aber in Ms. H., so ist es ein Beweis mehr, daß die M. Mag. des R. G. mit dieser Sammlung verwandt ist. — Vorausgeschickt muß werden, daß Raschi mit der Bezeichnung המסורת רגולה, aus welcher er Belege anführt, nicht die in den Bibel-Codices gemeint haben kann. Denn er bezeichnet sie einmal mit dem Ausdruck בְּסֵפֶר, worunter doch nur ein selbstständiges abgeschlossenes Buch verstanden sein kann. Zu Hosea 8, 4, zum Worte הִשְׂרוּ bemerkt er in der zweiten Erklärung: „sie haben abgesetzt" nämlich von סור abgeleitet: בספר המסורה מכיח ק. שחבו במסורת כתבן שין וקרן סמך. Diese mas. Notiz findet sich in Ms. H. II Nr. 326, allerdings auch in E. F. Nr. 191. Aber erwiesen ist doch dadurch, daß Raschi ein Sammelwerk der Mas. benutzt hat, d. h. ein Buch Ochlah. Noch andere Citate von

---

— Die Quelle für diese grammatische Regel ist eine Art Grammatik, welche Ginsburg in the Masorah (III p. 36, ohne Angabe des Fundorts) abgedruckt hat, und die im Anfang die Regeln über Aspiration und Enduration von בגד כפת aufzählt. Das. lautet die 21. Regel (p. 37 unten): לעולם כל ויהי אשר יהיה בו טעם . . . ויסמוך אליו קץ מאחריו יהוה הכף רנושה: כמו ויהי ככלות חוץ מן ויא מסוקים. Der Verf. dieser Grammatik, die auch Masoretisches enthält, war unzweifelhaft ein Karäer. Im Eingang bemerkt er: nur ein solcher, welcher die daselbst aufgezählten Regeln kennt, sei als echter Jünger der Karäer anzusehen: וכל מי שיודע אותם או מקצתם תלמיד הוא מתלמידי בעלי מקרא. Aus einer solchen Quelle scheint das obige Citat im Buche אשל zu stammen, und in ein Ex. des Ochlah übergegangen zu sein.

Raschi aus einer gr. Masora finden sich in beiden Recensionen. Aber eins derselben findet sich nur in Ms. H. Zu Sprüche 12, 23. רב אכל citirt er: ראיתי במסורת הגדולה רב אכל שלשים ושלש רב קמצין הוה רמז קמץ. Diese Notiz findet sich gar nicht in E. F., wohl aber in Ms. H. unter Nr. 22 der zweiten Abtheilung: רב ורב חד מן ל"ו קמצין.

Da nun kein solches Werk namhaft gemacht wird, das etwa älter als das von R. Gerschom gewesen wäre, und das Raschi benutzt haben könnte, so ist als gewiß anzunehmen, daß, wo derselbe von einer M. Magna spricht, er nur diejenige gemeint hat, die eben in Ms. H. vorliegt. In demselben finden sich

---

[1]) Die Zahl stimmt zwar auf den ersten Blick nicht mit Raschi's Citat. Allein sie variirt überhaupt in verschiedener mas. Notizen: 37, 36, 33, 27, je nachdem רב allein oder ורב mitgezählt wird. Vgl. Frensd. die M. Magna p. 176 Note 5, wo er aus einem Codex citirt: רב יוד ל"ו קמצין ג' בתרא ורב. Diese Angabe wird auch aus der edirten M. Magna zu II Chr. 28, 8 citirt; in der Venet. Edition findet sie sich aber nicht. Dort findet sich nur zu רם angemerkt ל"ג, aufgezählt werden aber 37, irrthümlich auch dazu ברב חכמה aus Kohélet. In Cod. Petropol. wird diese Notiz zweimal angegeben (p. 37 a, 137 b: רב חד מן לא קמצין, beim Aufzählen sind aber 36 Stellen angegeben, nämlich zum Schluß — ורב תבואות — ורב כפר ורב פניהם (daf. p. 164 heißt es רב ל"ב, aufgezählt werden aber daf. ebenfalls 36 St. ל"ב ist gewiß verschrieben für לא). Also obwohl 36 St. aufgeführt werden, hat die Aufschrift doch nur 33, weil die St. mit ורב nicht mitgezählt sind (vgl. die Annotation zum Cod. Petropol. p. 010). Dasselbe muß auch bei Raschi angewendet werden. Er kann in der Aufschrift 36 gefunden haben, nämlich das dreimalige ורב mitgezählt. Für ihn waren aber nur die St. wichtig, in denen רב theils mit langem und theils mit kurzem Kamez vorkommen. So zählte er nur 33.

auch sämmtliche Notizen, welche Raschi aufführt. Gehen wir sie durch. Zum Worte יְרָשָׁה Deuteron. 33, 23, schließt Raschi, daß es, weil penultima, als Imperat. anzusehen sei und beruft sich auf die M. M. ובמסרת הגדולה מצינו בא״ב לשון צוי דטעמיהון מלעל. Diese Notiz findet sich Ms. H. Nr. 32. Zu Ps. 10, 10 zum Worte חלכאים bemerkt Raschi: ראיתי במסורה הגדולה חלכאים אחת מחמש עשרה תיבות הכתובות תיבה אחת ונקראות שתי תיבות. Es findet sich Ms. H. Nr. 42: ט״ו מלין דכתבין תיבה חדא וקריין ב׳ מרין. — Zu Ps. 41, 9 zum Worte שִׁירֹה die Bemerkung: לעתי מתוך מסורה הגדולה שחבר זה עם ויהי שִׁירוֹ באלפא ביתא של שתי תיבות החלוקים בפתרונם. Dieses alphabetische Verzeichniß von zwei gleichlautenden Wörtern, welche angeblich zweierlei Bedeutungen haben sollen, wobei auch diese beiden שִׁירוֹ und שִׁירֹה aufgezählt werden, findet sich in Nr. 60. — Hiob 31, 7 zum Worte מאום die Bemerk.: אל״ף זו כתובה ולא קריא במס׳ הגדולה. Ms. H. Nr. 80. — Daniel 12, 13: zum Wort הַיָּמִין bemerkt: הא מנוי במס׳ הג׳ המיוחדין בנון וקפה בסוף תיבה המשמשות במקום מ׳ ולית דכוו תרין. Diese mas. Notiz findet sich Ms. H. II. Nr. 72: חד מן כ׳ חד וחד [1].

---

[1]) Nur ein Citat bei Raschi aus M. Mag. findet sich nicht in Ms. H., nämlich zu Hiob 32, 2 zu וירשיעו את איוב, wozu Raschi bemerkt תקון סופרים und hinzufügt; וכן הרבה מקומות בספרי ובמסורה הגדולה. In E. F. ist allerdings die Rubrik תקון סופרים aufgeführt Nr. 168) Daraus würde allenfalls folgen, daß Ms. H. nicht ganz identisch mit dem M. Mag. des R. Gerschom sei, und daß dieses diese Rubrik weggelassen hat, denn im Grunde ist die Aufzählung der 18 תקון סופרים gar nicht Sache der Masora. Es ist noch sehr fraglich, ob sie in Ben-Ascher's Mas. Platz gefunden haben. In den Dikduke fehlen sie sämmtlich, nur in Cod. Baer finden sie sich, die Rubrik ist also nicht originell und stammt nicht vom ersten Autor der Dikduke. Die Bemerkung in Cod. Petrop. in der M. parva: מ״ח תקון סופרים חכמים זכרונם לטובה ולברכה klingt wie eine Apologie, daß sie beherzigenswerth seien. Auch der Zusatz zur Aufzählung der 18 in dem gekünstelten Quadrat vor Numeri 1, 1 der Biblia Rabbinica: מדבריהן משכחין scheint einen apologetischen Beigeschmack zu haben und gehört

ן' אריכא בסוף פסק. — Zu Traktat Sabbat (55 b Ende) findet Raschi die Angabe des Talmud, daß in Samuel 1, 2, 24 מעברם statt מעבירים gelesen, also das י nicht gelesen werden soll, im Widerspruche mit der Mas.: שרוי בספרים מוגהים מיושב מעבירים וגם במסורת הגדולה שמעויין שם כל התיבות דלא כתוב בהן יור וקורין ולא נמנה עמהם זה הם בסוף על פי החשבון. Raschi meinte damit die Angabe ג"י וחסרי באמצע וקרין וכל חד לית דשהדה חסר, Da also genau 56 aufgezählt wurden, (על פי החשבון) und das Wort מעבירים nicht mit aufgezählt wird, so kann es nicht unter סוף פסוק gerechnet werden. Diese Angabe findet sich Ms. H. Nr. 112. Nebenher sei bemerkt, daß Raschi hier genau Codices von der מסורה גר' unterscheidet בספרים מוגהים וגם בבמסורת). Unter der letztern meinte er also ein selbstständiges mas. Werk, d. h. ein Buch Ochlah.

---

gar nicht zur M. Magna. Ueberhaupt sind in die Dikduke manche Rubriken interpolirt worden, die nicht dazu gehören. Die Rubrik von den 15 punktirten Wörtern in der Bibel gehört schwerlich dazu. Denn in dieser wird als allgemein angenommen, daß המה in Jes. 44, 9 והיכל Ezechiel 41, 20 מחקצעות Punkte haben, während der Cod. Petrop. zu diesen Wörtern bemerkt: נקוד על כלו למערבאי, d. h. nur die abendländischen Codices haben Punkte oberhalb dieser Wörter, die morgenländischen dagegen haben sie nicht. — Daß die Masoreten Ben-Ascher keinen Werth auf die תקון סופרים gelegt haben, scheint aus den Worten in ihrem Eingang zur Grammatik oder Masora hervorzugehen. Sie zählen alles auf, was in der Bibel von großer Bedeutung sei: die schwebenden Buchstaben und die Majuscula und Minuscula, die eingeklammerten Stellen, auch והנכתב ולא נקרא והנקרא ולא נכתב (Dikduke p. 2 sind die Quellen angegeben; s. Monatsschr. 1885 S. 108). Da mehr Stellen mit תקון ס' in der Bibel vorkommen, als manche andere Anomalien, und auch wichtiger sind, so hätten diese Masoreten es ausdrücklich erwähnen müssen, wenn sie diese Anomalie als hochwichtig angesehen hätten. Unter der Rubrik תשנים kann sie nicht subsumirt sein. Kurz, es scheint, daß diese Kategorie nicht zur Mas. gehört hat. Die Collection des Codex vom J. 895 in Kairo, der von Ben-Ascher stammt, könnte Aufschluß darüber geben.

Raschi's Enkel R. Tam citirt ebenfalls aus einer selbstständigen mas. Sammlung und kann nur damit dasselbe Buch gemeint haben. Er spricht allerdings auch nur von einer „großen Masora" in der Rechtfertigung des Menachem Ben-Saruk gegen Dunasch Ben Labrat und behauptet: die Angaben in einer solchen seien nicht zuverlässig, weil Spätere Manches nach subjektiver Annahme hinzugefügt hätten, oder man dürfe aus der in derselben vorkommenden Aufzählung der Wörter und Stellen nicht schließen, daß es solche in derselben Form nicht mehr gäbe. Denn sie haben Manches ausgelassen oder nicht mitgezählt, selbst wenn sie die Zahl eingeschränkt haben durch: „und sonst keines" ולית דכותהון (in ס' תשובות תלמידי דונש בן לברט, wobei auch die Ausgleichung oder die Apologie des R. Tam gegeben ist, הכרעות p. 11). An zwei Beispielen weist R. Tam diese Unzuverlässigkeit nach. Die große Masora enthält zwei Rubriken; in der einen zählt sie je eine Reihe von je zwei gleichlautenden Wörtern auf, welche verschiedene Bedeutung haben (בתרי לישני) und in der andern von solchen, welche dasselbe bedeuten (בחד לישן). Und sie läßt sich den Widerspruch zu Schulden kommen, daß sie zwei Wortpaare in der einen und in der andern aufführt, und diese zwei Rubriken sind um so und so viel Blatt von einander entfernt. (הגדולה) וכמה תבין כי אחרי כתב המסרת הוסיפו בו אנשים דברים שאינו במנין שהרי חרשים חרשים, וקו וקו כתובים במסרת שהוא לשנין ובמסרת בחד לישן רחוק כמה דפין. Das zweite Beispiel ist entnommen aus dem Umstande, daß die große Masora in der Rubrik, welche zwei gleiche Wörter zusammenstellt, von denen das Eine mit der Präposition אֶל und das andere mit עַל verbunden ist, richtig die Verbindung mit dem Worte מְלָאכָה, als zweimal vorkommend aufführt, ein anderer aber hat irrthümlich drei zusammengestellt: שככל אותן המסורות של אֶל ושל עַל על מלאכת ואֶל מלאכת הם שלשה והמסורה (הגדולה) אומר

כי אם שנים דד אל מלאכת בית ה' דד על מ' ב' ה'. Aus dem ersten Beispiel folgert Frensd. mit Recht, daß R. Tam ein abgeschlossenes mas. Werk unter מס' גדולה verstanden haben müsse, weil er angiebt, daß die zwei Rubriken um mehrere Blatt von einander entfernt sind (Einl. p. XI). Sonst, wenn er die M. Magna in einem Bibel-Codex gemeint hätte, so hätte er nicht von Blättern sprechen können, sondern hätte die Verse bezeichnen müssen, an welche diese Rubriken angeknüpft sind. Frensd. folgerte aber mit Unrecht daraus, daß dem R. Tam das Ochlah seiner Edition vorgelegen haben müsse, da er selbst einräumen muß, daß das zweite Beispiel von zwei mal מלאכת בית ה', welches R. Tam geltend macht, in dieser Rec. nicht enthalten ist [1]). Daraus folgt im Gegentheile, daß er die zwei Beispiele aus einer andern großen Mas. entnommen hat. Nun findet sich das Beispiel von מלאכת, das in E. F. vermißt wird, gerade in Ms. H. in Nr. 2 unter 8 Wortpaaren, die das eine mal אל und das andere mal על vor sich haben (E. F. zählt nur 7 Paare, weil eben das mit מלאכת fehlt). So wie dieses Beispiel, so kann er das andere von נתתי לשון und דד לשון ebenfalls einem andern mas. Sammelwerk entnommen haben. In Ms. H. findet sich die Rubrik תרין כתר לישן in Nr. 13 und die תרין לישן in Nr. 60, und in beiden sind in der That die von R. Tam citirten 2 Wörter ותשתחו—וקן widersprechend aufgeführt. Zwischen beiden Rubriken liegen ungefähr 8 Pergamentblätter Octav, worauf besser der Ausdruck paßt רחוק כמה דעין, als auf die Rec. E. F.

[1]) Einl. p. XI Note 3: „Ich will aber nicht verschweigen, daß R. Tam an einer andern Stelle unser Buch nicht vor sich gehabt zu haben scheint. Da מלאכת על מלאכת — אל nach unserm Buche in Nr. 2 nicht gerechnet wird.

weil daselbst die beiden Rubriken nicht so sehr von einander entfernt sind (תרין לשנין in Nr. 59 und בחד לישן Nr. 70).

Hat R. Tam, wie sein Großvater Raschi, entschieden ein abgeschlossenes selbstständiges Werk מסורה גדולה vor sich gehabt so kann er nur, wie der Letztere, die von R. Gerschom zusammengetragene gemeint haben. Denn die seines Zeitgenossen Menachem von Joigny hätte er mit Namen genannt, wenn sie ihm vorgelegen hätte. Befremden kann es nicht, daß diese beiden nicht angegeben haben, daß die „große Masora", die sie benutzt haben, von R. Gerschom stammt, was sie doch wohl gewußt haben. Im Grunde war es doch nur ein mechanisches Zusammenstellen und Ordnen des mas. Materials, das sich in den voluminösen Codices zerstreut gefunden hat, und dergleichen kann doch nicht als bedeutendes Geistesprodukt angesehen worden sein, daß der Name des Autors nicht dabei verschwiegen werden dürfte. Die M. Mag., welche diese beiden zusammengestellt haben, war nur formell ihr Eigenes, materiell aber das in den Bibel-Codices am Fuße Notirte. Es ist auch nachweisbar, woher viele mas. Rubriken, welche in Ms. H. numerirt aufgeführt werden, stammen (zum Theil nur in E F.). Sie finden sich wieder in den M. Mag. des Codex Petropol. am Fuße, obgleich dieser nur das mas. Material enthält, welches zu den Büchern der letzten Propheten gelegentlich angebracht werden konnte, also nur ein kleiner Theil. Der Sammler und Ordner hat also diese Fuß-Masora, die er in einem ähnlichen, aber vollständigen Bibel-Codex gefunden hat, zusammengetragen, und daraus die selbstständige מסורה גדולה oder das Sammelwerk אכלה ואכלה verfaßt. Einer der ersten, welcher ein solches angelegt hat, war, wie unwiderleglich nachgewiesen ist, Rabbenu Gerschom, und Mehreres aus demselben Citirte findet sich in dem Ms. H. (und nicht in E. F.), folglich

— und das ist das Resultat dieser Untersuchung — stammt dieses masoretische Werk direkt oder indirekt aus der großen Masora des R. Gerschom.

Es lohnt sich auch der Mühe nachzuforschen, aus welchem Bibel-Codex kann R. G. oder der Verf. des Ms. H. sein Material entlehnt haben? Als ältere, zuverlässige Muster-Codices werden hin und wieder citirt ספר מונה, ferner das ספר הלולי und daneben ס' ירושלמי. Ginsberg citirt Codices mit verschiedenen Namen. אל שרקי, d. h. ein morgenländischer, also gleich ס' כנלאה oder ס' מדינחאה. Dasselbe bedeutet auch das von demselben citirte אל נגראדי (the Massorah I p. 604 Nr. 645, 644). Dieses Wort ist wohl verschrieben statt אלבגדאדי, d. h. in Bagdad angefertigt, oder dort aufbewahrt. Das ס' לונברט, von demselben citirt (das. p. 606 Nr. 655) ist wohl ebenfalls verschrieben statt לונברט, also etwa ein lombardischer Codex. Von allen diesen Codices sind am meisten Varianten aus dem s. g. Cod. Hillali bekannt; aber in diesem scheinen nicht längere mas. Notizen am Fuße, also etwa eine M. Mag. enthalten gewesen zu sein, wie aus Excerpten hervorgeht, welche bei Ginsburg, Eben-Sapir und in Cod. Heb. München Nr. 422, aufgeführt sind. Es sind aus demselben nur wenig bedeutende Varianten angemerkt. Noch weniger haben dergleichen längere mas. Notizen enthalten, die als noch älter genannten Suranischen, Nehardeanischen (סורא ונהרדעא) oder die aus der talmudischen Zeit genannten ס' ר' נתן, ליהודה בר יחזקאל. Das von diesen Tradirten ist nur geringfügig und höchstens als Variante anzusehen. Man sollte aus diesen nicht so viel Wesens machen. Ist es aber nicht erstaunlich, daß, als Maimuni im 12. Jh. einen recht, recht correkten Codex zu Grunde legen wollte, er keinen andern fand, als den von Aharon Ben-Ascher aus Tiberias? Dieser Codex ist zwar noch vorhanden, liegt in einer Synagoge in Aleppo, es ist aber nicht bekannt, ob er auch die M.

Mag. enthält. Wohl aber enthält der fragmentariſche Codex von Moſe Ben-Aſcher vom Jahre 895 in Kairo Fuß-Maſora, (wie ich mich ſelbſt überzeugt habe), und ſolche finden ſich auch nur in großer Zahl in Cod. Petropol. Die noch in der Petersburger Bibliothek befindlichen Codd. enthalten, nach der Angabe von Harkavi und Strack, nur zerſtreut maſ. Material, und nur am Ende, aber nicht am Fuße. Daraus folgt, daß die vollſtändige **M. Magna** nur in wenigen Codd. angebracht war, natürlich weil es ein außerordentlich mühſames Werk iſt, bei jedem betreffenden Verſe die dazu gehörige maſ. Notiz anzubringen. Auch war das überwältigend umfangreiche Material, wie es in beiden genannten Codd. in den beiden Werken Ochlah w' Ochlah. in der **M. Mag.** und **M. fin.** der Edition Jakob Ben-Chajim vorliegt, noch nicht ſo überſichtlich bekannt und zuſammengeſtellt. Wir wiſſen, daß Moſe Ben-Aſcher nur 80 gleichlautende Wörter in der Bibel, welche verſchiedene Bedeutung haben בתרין לישן zuſammengetragen hat, während Ochlah E. F. und Ms. H. 100 ſolcher Paare zählt (**M. fin.** unter א Nr. 22, einige weniger). Und widerum führt die **M. Mag.** des Cod. **Petrop.** an zwei Stellen ſolche Paare auf und zwar nicht dieſelben (in p. 41 a 22 Paare und in p. 67 v ebenfalls 22 אית מן תרין לישן, von denen nur wenige gleich ſind). Ein ſpäterer Zuſatz zu den Cod. **Petrop.** B. 19 vom Jahre 1009—10 fügt noch 25 Paare hinzu und bemerkt [1]) יתיבות שכמקרא מן שתים בשני לשונות סה שלא נזכר ולא נאמר במסורת (?) גדולתה ולא בדברי סופרים bei Pinſker Likute p. רכ"ד). Daraus folgt jedenfalls, daß das alphabetiſch oder ſonſt wie zuſammen-

[1]) Einige der aufgeführten 25 Wortpaare fand Heidenheim in ältern Codd. und einige ſind in **M. parva** hin und wieder angemerkt (vgl. Frensd. Ochlah Anmerk. zu Nr. 59).

getragene mas. Material erst nach und nach in die Bibel-Codices eingetragen worden sein muß. Als die Ersten, welche dergleichen eingetragen haben, müssen wir die beiden Ben-Ascher, Vater und Sohn ansehen, von denen der erste Ende des neunten und der letzte in dem ersten Jahrz. des zehnten Jh. masoretisch thätig war.

Als R. Gerschom sein Sammelwerk ordnete (Ende des zehnten und Anfang des elften Jh.) war die mas. Thätigkeit noch in ihrer Jugend. Da, wie gesagt, Bibel-Codd. mit **M. Mag.** damals noch selten waren, so war er gewiß glücklich, ein solches Exemplar erlangt zu haben, und es mag ihm ein dringendes Bedürfniß geschienen haben, ein solches nutzbar zu machen. Dieses Exemplar kann nur eine Abschrift von einem der Ben-Ascher-Codices gewesen sein, welche allein das mas. Material complet enthielten. Zum Schlusse dieses Ex. befand sich gewiß die Angabe דנא מסורתא דמסר רוסא בן אלעזר בר אפסי, eine Traditionskette der Masoreten, welche sich auch zum Schlusse des Ms. H. befindet. Dadurch wird es gewiß, woher diese Piece stammt. Sie findet sich nämlich in verschiedenen Schriften, auch in solchen, wo sie gar nicht hingehört, so zum Schlusse einer **Masechet Kallah**, in der embryonischen **Grammatik** von **Ben-Ascher** (דקדוק טעמים) und in einer anderen grammatische Miscellen enthaltenden Handschrift in Kopenhagen, dann in einem Pentateuch-Codex in der **Synagoga Siciliana** in Rom. Kurz dieses דנא מסורתא spukt an vielen Stellen meistens, in chamäischer Sprache, hin und wieder ins hebräische übertragen, und stets als Eingang דנא מסורתא oder Heb. מסורה זה. Das demonstrative Pronomen דנא weist aber darauf hin, daß es **ursprünglich zum Schlusse eines mit Mas. versehenen großen Bibel-Codex gestanden haben muß.** Daher steht es richtig als Nachtrag zu einem

Comment. zur Chronik, dem letzten Buche der heiligen Schrift (R. Kirchheim, Comment. z. Chr. aus dem 10ten Jh. S. 56). Der Copist dieses Comment. (B) wußte nichts mit dem Eingang הדא מסורתא anzufangen, ließ ihn weg und hat zum Eingang corrumpirt ר' אלעזר בנו של ר' אמסי. Es gehört durchaus zum Schlusse der completen Bibel, weil es die Gesammtzahl der Verse der biblischen Bücher genau feststellen und gegen jede Anfechtung sicher stellen wollte. Allenfalls paßt es auch zum Schlusse eines mit Masora versehenen Pentateuch-Codex. Der erste Sammler oder Diaskeuast der Mas. in einer ordnungsmäßigen Reihenfolge (also wahrscheinlich R. Gerschom) hat diese Traditionskette zur Beglaubigung der Mas. mit aufgenommen, weil er sie zum Schluß der M. Mag. gefunden hat. Richtig giebt daher eine Stelle an: וכן הוא הקבלה בסוף מסורת המסורה ו שמסר חסא בן אלעזר מ' הגדולה: (bei Kirchheim S. 57), und so kam sie auch in Ms. H. — Wo sie sonst noch vorkommt, ist sie nur als Curiosität aufgenommen. Ist sie ja selbst in eine Handschrift eines Seder Tanaim und sonst noch in ungehörige Orte hineinbugsirt worden. Ich habe unwiderleglich nachgewiesen, daß die sg. Traditions-Kette eine tendenziöse Spitze hat, daß sie die Zählungsweise der Karäer bezüglich der Zahl der Verse als die einzig richtige darstellt und damit auch die Fixirung des Verses, welcher die genaue Hälfte der Pentateuch-Verse bildet, nämlich וישם עלין את רחשן. Die Spitze ist gerichtet einerseits gegen die palästinensische Zählungsweise der Verse, welche sie nicht auf 23,203 bringt, sondern nur auf 23,199 und als Halbirungsv. וישחט angiebt, und andererseits gegen die babylonische Zählungsweise, welche mindestens 26,000 V. und als Halbirungsv. והתגלח hat. (Vgl. Jg. 1885 S. 97 f.). Diese Traditionskette für die Autorität der Masorah ist demnach entschieden Falschmünzerei, um der von den Karäern zusammengestellten Masorah auch bei den Rabbaniten Eingang zu verschaffen. Daher werden Namen genannt, welche an

talmudische Lehrer anklingen. Mein Freund H. Kirchheim hat diese Kette nur fiktiv genannt (S. III. N.) Sie ist aber mehr als das, sie ist eine freche Reklame für die Masorah der Karäer.[1])

---

[1]) Da in diesen so weit abseits liegenden Notizen jede Kleinigkeit anderweitig Aufschluß geben kann, will ich ein dunkles Wort in denselben zu erklären versuchen. Sämmtliche Stellen haben die Angabe: der allererste babylonische Masoret R. Hamnuna habe die Masora empfangen von den Punktatoren, welche ein Rufus nach Babylonien exilirt hätte, damit die Lehre im heiligen Lande untergehe: רופא קבל מן מנקדי ארי גלו מארעא דישראל לבבל ראגליהון] רופס (רופם) כי היכי דלא תרוח אוריתא בארעא דישראל. So ist die richtige L.A., hergestellt in Dikduke p. 56 und bei Kirchheim. Wer war dieser Rufus, der die angeblichen Punktatoren bloß exilirt — und nicht hingerichtet hat — wenn es der טורנוס רופוס gewesen wäre? Die oben citirte Grammatik eines Karäers (S. 23) hat zum Schlusse dieselbe frech geschmiedete Tradition-Kette mit demselben Eingang דרא מסורתא דמסר (Masorah Ginsburg III p. 72 § 75) und mit dem ganzen Detail, nur anstatt רופס die L.A. שהגלו הורופס. Aus dieser L.A. läßt sich eher etwas machen; es ist gewiß verschrieben statt הורוס, und Herodes ist damit gemeint, von dem eher ausgesagt werden kann, er habe die מנקד, die Punktatoren, aus Palästina verbannt. So hat diese Fälschung doch einen Schein von historischer Richtigkeit. Die von Herodes Verbannten seien nach Babylonien ausgewandert, und von ihnen hab ein R. Hamnuna und ein R. Ada die ganze Masora empfangen und weiter tradirt.

Der königlichen Bibliothekverwaltung von Berlin und Halle spreche ich hiermit meinen Dank aus für die Gefälligkeit, daß sie mir eine längere Benutzung der masoretischen Handschriften gewährt haben.

Graetz.

Die Midraſchim zum Pentateuch und der dreijährige paläſtinenſiſche Cyclus.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortſetzung.)

---

3) ראה החלתי Deut. 2, 31.

T. b. A. דברים Nr. 5 ויאמר ה' אל משה(1 ראה החלתי וכו', ganz defekt.

Tanch. דברים Nr. 4, Zeile 7 (ויאמר ה' אלי ראה החלתי וכ') = T. b. A. Nr. 4. Vollſtändiger wieder im Nachtrage bei Buber Nr. 7—10: Proöm mit ושי"ה, Auslegung zum erſten Verſe und Schluß אמר הקב"ה . . . והייכם אתם יורשים את ארצם בשלום שנאמר וכ'.

Debarim rabba, דברים Nr. 21—25 (Nr. 21 ויאמר ה' אל משה ראה החלתי וגו' הלכה אדם מישראל וכ' מנין מטה שקרינן בענין ראה החלתי את לפניך; 22 und 23 Proömien mit ושי"ה; 24—25 Auslegung zu Deut. 2, 31 f. und 3, 1 ff. über סיחן und עוג; Schluß . . . אמר הקב"ה לישראל כשם שבעה"ז כך לעתיד לבא שנאמר וכ').

Debarim rabba nach Cod. M., דברים Nr. 25 bis 29 (Nr. 25 ויאמר ה' אלי ראה החלתי ושי"ה וכ'; 26 Auslegung zu Deut. 3, 1; 27—29 zwei Proömien mit ושי"ה und Auslegung gleichfalls zu Deut. 3, 1 ff.; Schluß . . . . אף לעתיד לבא הקב"ה עשה מלחמתן שנאמר וכ').

---

1) So iſt der Vers auch in Deb. r. fehlerhaft citirt.

4) ואתחנן Deut. 3, 23.

T. b. A. ואתחנן Nr. 1—6 (Nr. 1 ואתחנן אל ה' וגו' ושי"ה וכ', das Proöm bis 2 Ende; 3 zweites Proöm mit ושי"ה; 4 ושי"ה . . . מה כתיב למעלה מן הענין, vgl. בהעלתך Nr. 6; 5 Auslegung, über ושי"ה daselbst vgl. oben Jg. 1886 S. 458; Nr. 6 וה שאמר איוב אם יעלה לשמים שיאו וכ' in einem umfangreichen Stücke auf den Tod des Mose gedeutet, vgl. auch Nachtrag Nr. 1).

Tanch. ואתחנן Nr. 1—6 = T. b. A. Nr. 1—6. (Die Auslegung in Nr. 5 zu אתה החלות, ein Zusatz der ed. Mantua, fehlt in T. b. A., vgl. Buber, Anm. 33).

Debarim rabba, ואתחנן Nr. 1—9 (Nr. 1 ואתחנן אל ה' הלכות אדם מישראל שהיה עומד ומתפלל וכו' מנין ממה שקרינן בענין ואתחנן אל ה'; 2—4 Proömien mit ושי"ה; 5—9 Auslegung zu den ersten Versen).

Debarim rabba nach Cod. E.: ואתחנן מהו שיכנס אדם להר הבית כמקלו וכמנעלו . . . . ושי"ה בוטה כמדקרות חרב כל מי שפורץ בנדרים כמי שעושל את החרב ויוקרה בתוך בעיו . . . אמר הקב"ה בעה"ז נתתי לכם ארץ אחת אבל לע"ל אני נותן לכל שבט ושבט ארץ אחת.

Homilie über Deut. 4, 7, vgl. ob. Jg. 1886, S. 559.

Debarim rabba, ואתחנן Nr. 10—17 (Nr. 10 כי מי גוי גדול וגו' הלכה אדם מישראל וכ' מנין ממה שקרינן בענין כי מי גוי גדול; 11 Proöm über ψ. 20, 2; 12 Proöm mit ושי"ה; 13—17 Auslegung zum ersten Verse; Schluß שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה).

כי תוליד * Deut. 4, 25 (Seder bei Meirl ꝛc.).

In den Tanchumas keine Homilie, außer im Nachtrage zu ואתחנן, nach einer HS., ein längeres Stück, Nr. 2 כי תוליד בנים וכני בנים ושי"ה וכ' mit dem Schlusse אמר הקב"ה על ידי יצו' הרע הייתם חוטאים וגולים אבל לעתיד לבא . . שנאמר וכ'.

Debarim rabba, ואתחנן Nr. 18—24 (Nr. 18 כי תוליד בנים הלכה אדם מישראל מהו שיהא מותר לו להקיף

שאת ראש וכו׳ מנין מטה שקרינו בענין כי תוליד בנים ובני בנים 19; und 20 Proömien mit ושו״ת; 21—24 Auslegung zu einigen Versen; Schluß סנין . . והיכם אינו כשאר בכם . . איל הקב״ה (שנאמר וכו׳).

Debarim rabba nach Cod. E.: כי תוליד בנים מוה שכתוב אדם על בשמים של עכ״ם . . . מטה שקורין בענין כי תוליד בנים. ר׳ מיישא בר בריה דריב״ל פתח מרעתי כי קשה אתה, מרעתי למרעת חבירי כי קשה אתה כי כל בית ישראל חוקי מצח . . . ומתנחמין בארץ . . מכנף הארץ וסידה שמענו.

5) או יבריל Deut. 4, 41.

In den Tanchumas keine Homilie, außer im Nachtrage zu ואתחנן zwei kurze Nummern, Nr. 3 Proöm שלש או יבדיל משה ערים ושו״ת וכו׳, Nr. 4 Auslegung zum ersten Verse.

Debarim rabba, ואתחנן Nr. 25—30 (Nr. 25 או יבדיל משה, הלכה על כמה דברים נעשתה ארם הראשון וכו׳; 26 Proöm mit ושו״ת; 28 מה כתיב למעלה מן הענין; 29—30 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר הקב״ה בעה״ו . . ואבל לעתיד לבא וכו׳).

Debarim rabba nach Cod. E.: או יבדיל משה אלו הן שחייבו תכמים לגלות . . . מנין שנאמר או יבדיל משה. ושו״ת כל אשר תמצא ידו לעשות בכח עשה כל מה שאתה יכול לעשות מצות עשה . . . והיא נותנת להם חיים שנ׳ עץ חיים היא למחזיקים בה.

6) שמע ישראל Deut. 6, 4.

In den Tanchumas keine Homilie.

Debarim rabba, ואתחנן Nr. 31—37 (Nr. 31 שמע ישראל וכו׳ הלכה אדם מישראל שקרא קריאת שמע ולא דקדק באותיותיה; 32 und 33 Proömien וכו׳ מנין מטה שקרינו בענין שמע ישראל וכו׳; mit ושו״ת, 34 Proöm רבי יצחק פתח; 35—37 Auslegung zu den ersten Versen; der Schluß gekürzt und auf die Pesikta, P. שוש אשרש verwiesen, vgl. Pes. S. 147 a).

Debarim rabba nach Cod. E.: שמע ישראל מה

שיקרא אדם את שמע ולא ישמיע לאזניו . . . ולכך שמע ישראל. וש"ה ירא את ה' בני ומלך . . . אמר הקב"ה אם קיימת מצות ק"ש . . אפילו התורה מלמדת עליו סנגוריא לעתיד לבוא שנ' כה'תהלך תנחה אותך בעה"ז בשכבך תשמור עליך בקבר והקיצות היא תשיחך ר' אחא בש"ר סימון אמר שהיא מלמדת עליו וסת.

7) והיה עקב Deut. 7, 12.

T. b. A. עקב (Nr. 1 והיה עקב תשמעון וג' וש"ה וכו' יתכרך שמו של הקב"ה וכו', vgl. oben Jg. 1886, S. 563; 2 und 3 fernere Proömien mit וש"ה מה כתיב למעלה מן הענין 6—4; über Deut. 7, 7 zuſammenhängend, Nr. 5 Anf. וכתיב wie im T.; Schluß אמר הקב"ה בעה"ז . . אבל לעה"ב . . שנאמר וכו' וכל אותו הענין Zu in Nr. 6 vgl. קרח Nr. 5).

Tanch. עקב Nr. 1—3 = T. b. A. עקב, vgl. Buber Anm. 9.

Debarim rabba, עקב Nr. 1—7 (Nr. 1 הלכה אדם מישראל שיש לו מנדה שעשויה וכי מנין ממה שקרינו בעניני והיה עקב תשמעון; 2 Proöm mit ושי"ת מה כתיב למעלה über Deut. 7, 9; 4—7 Auslegung zu den erſten Verſen; Schluß אומר הקב"ה אלו ואלו יעשו עטרה . . שנאמר וכו').

Debarim rabba nach Cod. E: והיה עקב שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור ומאי טעמא וכו' . . וש"ה טוב אחרית דבר מראשיתו . אמר הקב"ה למשה אין ישראל עושין את התורה אלא בעקב . . . אי"ל מי שהוא מקבל את תורתי להם אני מברך בשלום ר"א והיה עקב שנאמר ה' יברך את עמו בשלום. Hierauf folgt הלכה מנורה שהיא עשויה וכו', die Homilie des Midraſch in den Ausgaben. [1])

[1]) Von dieſer Homilie, Anf. עקב, bis Ende וילך ſtimmt der Codex des Herrn Epſtein mit unſerem Debarim rabba überein, wie ob. Jg. 1886, S. 562 angegeben iſt. Erſt von hier ab ſind auch, wie mir gleichfalls Herr E. mittheilte, die Homilien in ſeiner HS. mit „הלכה" überſchrieben.

Homilie über Deut. 8, 1.

Tanchumanach ber ed. Mantua, עקב Nr. 4—7, vgl. Buber, Anm. 22 und Einl. S. 88 b (Nr. 4 (כל המצוה אשר אנכי מצוך ושי"ה וכ', defekt; 5 zwei fernere Proömien mit ושי"ה über Spr. 4, 22 und 2, 1; 6—7 Auslegung zum ersten Verse; Schluß (כאותה שעה רואין ישראל את הקב"ה בכבודו שנאמר וכ').

8) שמע ראתה עבר Deut. 9, 1.

In den Tanchumas keine Homilie.

Debarim rabba, עקב Nr. 8—11 (Nr. 8 שמע ישראל אתה עובר היום את הירדן הלכה אדם מישראל וכ'; 9 Proöm mit ושי"ה; 10—11 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר (הקב"ה בעה"ז . . אבל לעתיד לבא . . מנין שנאמר וכ').

9) פסל לך Deut. 10, 1.

Tanchumanach ber ed. Mantua, עקב Nr. 8—11, vgl. Buber, Anm. 22 (Nr. 8 בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך וכ' ושי"ה וכ'; 9 Anf. zweites Proöm mit ושי"ה; 9 Ende, 10—11 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקב"ה בעה"ז . . אבל (לעה"ב . . שנאמר וכו' וכן יהי רצון ונאמר אמן).

Debarim rabba, עקב Nr. 12—17 (Nr. 12 בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך הלכה אדם מישראל וכ'; 13 und 14 Proömien mit ושי"ה; 15—17 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß (אותה שעה הוא בא ומנחם אתכם מנין שנאמר וכ').

10) כי הארץ אשר Deut. 11, 10.

Homilie in keinem Midrasch.

Homilie über ראה אנכי, Deut. 11, 26.

T. b. A. ראה Nr. 1—2, ein Proöm ראה אנכי ושי"ה וכ', alles weitere fehlt.

Tanch. ראה Nr. 1 = T. b. A. Nr. 1—2. Nach der ed. Mantua folgt noch in den Ausgaben: Nr. 2 und 3 fernere Proömien mit ושי"ה; 4 Auslegung mit dem Schlusse אמר להם הקב"ה בעה"ז . . לעה"ב . . שנאמר וכ'.

Debarim raba, ראה Nr. 1—5 (Nr. 1 הלכה אדם מישראל וכו' מנין ממה שקרינן בענין ראה אנכי נתן לפניכם וגו'; 2 Proöm mit וש"ה; 3 Auslegung; 4 מה כתיב למעלה מן הענין, in der Mitte gekürzt: אחד היה לו כרם בגליל וארד וכו', vgl. Tanch. קדושים Nr. 6; Schluß 5 Ende אמר הקב"ה ומה אם . . מי ששמע לי עאכו"כ ושלמה המלך בא ומפרש וכו').

11) כי ירחיב Deut. 12, 20.

Tanchuma nach der ed. Mantua, Nr. 5—6 Fragment einer Homilie (Nr. 5 Proöm כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וש"ה וכו', vgl. das zweite Proöm in der Homilie des Deb. r.; 6 Ende Schluß (?) (אמר להם הקב"ה לישראל חייכם לעה"ב וכו').

Debarim rabba ראה Nr. 6—11 (Nr. 6 כי ירחיב וכו' אלהיך וגו' הלכה אדם מישראל וכו' מנין ממה שקרינו בענין כי ירחיב וכו'; 7—9 Proömien mit וש"ה; 10 מה כתיב למעלה מן הענין; 11 Auslegung zum ersten Verse; am Schlusse nach למה"ד למדינה וכו' — vgl. hierüber, wie über die Kürzungen in Nr. 6 und 9 פירוש מהרז"ו z. St. — sind sieben Verse aus Mal. und Zach. zusammengestellt).

Homilie über Deut. 12, 29.

T. b. A. ראה Nr. 3: כי יכרית ה' אלהיך את הגוים מלה"ר וכו', Ende einer Homilie (?) mit dem Schlusse כך עתיד גוג ומגוג לבוא על ישראל וכו יעשה הקב"ה משפטיו שנאמר וכו'.

Tanch. ראה Nr. 7—9, wovon Nr. 9 = T. b. A. Nr. 3; die beiden ersten Nummern gehören zu den Ergänzungen der ed. Mantua. Der Anfang der Homilie fehlt auch hier, oder vielleicht ist Nr. 7 hinter Nr. 8 zu setzen: in dieser Nr. ein Proöm mit וש"ה, ein zweites ירמיה הנביא אומר משפטים ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים (vgl. zu demselben T. b. A. Nr. 10 (Tanch. daſ. Nr. 17) und שלח Nachtrag Nr. 15, zu der Formel des Proöms ob. Jg. 1886, S. 407).

כי יקם * Deut. 13, 2 (Seder bei Meiri ꝛc.).
Homilie in keinem Midraſch.

12) בנים אתם לה׳ Deut. 14, 1.
Homilie in keinem Midraſch.

עשר תעשר Deut. 14, 22, Lection der Peſikta, P. XI.

T. b. A. ראה Nr. 4—17 enthaltend die P. עשר תעשר aus der Peſikta, S. 95a — 100a (Nr. 4 עשר תעשר ושיה נבהל להון וכו׳, das Proöm bis 7 Ende; Nr. 8—15 ſechs fernere Proömien über ψ. 37, 3; Spr. 31, 21; Jeſ. 24, 5; Spr. 6, 20; Hiob 31, 38; Daniel 9, 7 ohne Interductionsformeln [1]) und ſämmtlich ſchließend wie das erſte Proöm mit לשיכ מה כתיב למעלה בן Nr. 16 ומשה (הוה) מהדיר את ישראל עשר תעשר: Nr. 17 Auslegung; Schluß אמר הקביה .. אף אני משמח את העניו שלך .. שנאמר וכו׳).

Tanch. ראה Nr. 10—18 = T. b. A. Nr. 4—17; am Schluſſe zugefügt אמן וכו יהי רצון.

Jn. Debarim. rabba keine Homilie zu der Peſikta-Lection.

13) כי יהיה כך אביון Dent 15, 7.
Homilie in keinem Midraſch.

14) שפטים ושטרים Deut. 16, 18.

T. b. A. שפטים Nr. 1—7; 8—10½ (Nr. 1 שפטים ושטרים וע׳ וי״ שה וכו׳, das Proöm bis 2 Ende; 3—7 Auslegung zu den erſten Verſen. Ob das umfangreiche Stück Nr. 8—10

[1]) Jn der Peſikta hat von den 7 Proömien das letzte (über Daniel 9, 7) ושיה, im T. ſteht ohne Formel nur das Proöm über Spr. 6, 20, dagegen haben 5 Proömien ושלה und 1 (über ψ 37, 3) die Formel כדאיב. Daß Nr. 8 und 9 (Tanch. Nr. 11 und 12) wohl nur ein Proöm bilden und Tanch. Nr. 12 Anf. רבדאיב nicht in כדאיב abzuändern iſt, vgl. Monatsſchr. Jg. 1879, S. 107.

וכו' דוד עיי הקדש שהיא שנאמר כהדו, zu dieser Homilie gehört etwa wegen עשות משפט gegen Ende ist gewiß zweifelhaft. Wahrscheinlich ist der Schluß der Homilie Nr. 7 Ende כל הדן דין אמת לאמיתו זוכה לחיי העה"ב שנאמר וכו').

Tanch. שפטים Nr. 1–2 und 5—9 = T. b. A. Nr. 1—10. Zugefügt ist in der ed. Mantua Nr. 3—4 vgl. Buber, Anm. 17.

Debarim rabba, שפטים Nr. 1—7 (Nr. 1 שפטים ושטרים תתן לך וכו' הלכה וכו' מנין ממה שקרינו בענין שפטים ושטרים 2—4; Proömien mit וש"ה; 5—7 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקב"ה לישראל בני חייכם בזכות שאתם משמרים את הדין . . מנין שנאמר וכו').

15) אשימה עלי מלך Deut. 17, 14.

In den Tanchumas keine Homilie.

Debarim rabba, שפטים Nr. 8—11 (Nr. 8 כי תבא אל הארץ וגו' הלכה וכו' מנין ממה שקרינו בענין שפטים ושטרים; 9 Proöm mit וש"ה; 10—11 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר להם הקב"ה חייכם כך אני עושה מנין שנאמר וכו').

כי הגוים האלה* Deut. 18, 14 (Seder bei Meiri 2c.)

Tanchuma nach der ed. Mantua, שפטים Nr. 10—22 (Nr. 10 כי הגוים האלה וכו' וש"ה וכו'; 11 Auslegung, 12 gekürzt und auf וארא verwiesen).

Homilie über Deut. 20, 1.

Tanchuma nach der ed. Mantua, שפטים Nr. 13 bis 17 (Nr. 13 כי תצא למלחמה וכו' וש"ה וכו', das Proöm bis 14 Ende; 15 מה כתיב למעלה מן הענין; 16—17 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß כך דרש . . ולהם בגוים ההם לעה"ב ויצא ה' (רבי תנחומא בר אבא).

16) כי תקרב אל עיר Deut. 20, 10.

Tanchuma nach der ed. Mantua שפטים Nr. 18 bis 19, defekt (Nr. 18 כי תקיב אל עיר להלחם עליה וגו' ראה כמה גדול וכו' ; 19 וקראת אליה לשלום איך לוי וכו' כח השלום וכו', in der Mitte לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם כי תקרב אל עיר וכו').

Debarim rabba שפטים Nr. 12—15 (Nr. 12 כי תקריב אל עיר הלכה וכו' מנין אמה שקרינו בענין כי תקריב אל עיר וגו' ; 13 ראה כמה מי קיים הפרשה הזאת וכו' ; 14 Proöm mit ושיה ; 15) והוא כהד של שלום וכו', in ganz anderer Weise als Tanch. Nr. 18 ausgeführt ; Schluß מנין . . ראה מה חביב השלום כשבקש הקביה שנאמר וכו').

כי תצא למלחמה* Deut. 21, 10 (Seder bei Meiri ꝛc.)

Homilie in keinem Midrasch ; der Anfang von תצא in den Tanchumas gehört gewiß auch zu der Homilie über den folgenden Seder, vgl. das. Nr. 1 Mitte מצוה עוררת מצוה מנין שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך וכו' und Deb. r. תצא Nr. 4.

17) כי יקרא קן Deut. 22, 6.

T. b. A. תצא Nr. 1—3, defekt (Nr. 2 כי יקרא קן צפור וכו' ; Schluß 3 Ende (?) כך יהיו אומות העולם . . הקביה יאבר וכו' ושיה וכו').

Tanch. תצא Nr. 1—2 = T. b. A. Nr. 1—3.

Debarim rabba, תצא Nr. 1—7 (Nr. 1 כי תצא, כי יקרא קן צפור לפניך הלכה וכו' מנין שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך ; 2 und 3 Proömien mit ושיה ; 4—7 Auslegung zu den ersten Versen ; Schluß אם קיימת המצוה הזאת . . והוא יבוא וינחם אתכם מנין שנאמר וכו').

18) כי תצא מלחמה Deut. 23, 10.

Homilie in keinem Midrasch.

19) כי תדר נדר Deut. 23, 22.
Homilie in keinem Midrasch.

Homilie über Deut. 24, 9, vgl. ob. Jg. 1886, S. 559. Debarim rabba, תצא Nr. 8—14 (Nr. 8 וכור את אשר עשה ה׳ אלהיך למרים הלכה וכו׳ מנין שנאמר זכור את אשר עשה וכו׳; 9 und 10 Proömien mit וש״ה; 11—14 Auslegung zum ersten Verse; Schluß אמר הקב״ה בעה״ז . . אבל לעתיד לבא . . שנאמר וכו׳).

20) כי תקצר קצירך Deut 24, 19.
Homilie in keinem Midrasch.

זכור Deut. 25, 17, Lection der Pesikta, P. III.

T. d. A. תצא Nr. 4—18, enthaltend die P. זכור aus der Pesikta, S. 22b—29b (Nr. 4 זכור את אשר עשה לך עמלק . חש״ה וכו׳ [1]); 5 ר׳ תנחום בר חנילאי פתח; 6 רבי ידן בשם ר׳ ברכיה; 8 רבי בנאה פתח 7; ר׳ אייבו פתח, vgl. Buber Anm. 41; ר׳ אבא בר כהנא פתח בשם ר׳ [2]); 9 ר׳ לוי פתח; 10 Proöm über ψ 79, 12; 11—17 Auslegung zu den drei Versen der Lection, sowie durch den Satz כתוב אחד אומר כי מחה אמחה . . וכתיב אחד אומר תמחה angeknüpft, in Nr. 18, die Auslegung zu Exod. 17, 14—16; Schluß אבד זרעו של עמלק . . מה כתיב אחריו וה׳ לעולם ישב וכו׳).

Tanch. תצא Nr. 4—11 = T. d. A. Nr. 4—18. Ueber die Zusätze der ed. Mantua vgl. Buber, Einl. S. 89 a f; am Schlusse ist zugefügt אמן וכן יהי רצון.

---

[1]) Mit diesem Proöm beginnt auch die P. זכור in zwei Pes.-HSS., vgl. Buber, Anm. 26 zu dieser Piska. Die einzelnen Abweichungen im T. sind von Buber an den betreffenden Stellen verzeichnet.

[2]) Nr. 8 gehört gewiß noch zum Proöm über Spr. 11, 1 (Nr. 7), welches sonst defekt erscheint; in beiden Nummern „רוד שמרותיו שקר“. In Nr. 8 ist daher auch zu emendiren: ר׳ ברכיה וכו׳ אמר wie in Tanch. Nr. 8.

In Debarim rabba keine Homilie zu der Peſikta-Lektion.

21) ולקחת מראשית Deut. 26, 1, vgl. ob. Jg. 1886, S. 559. Homilie in keinem Midraſch.

Homilie über Deut. 26, 16.

T. b. A. תבוא (Nr. 1 והיה כי תבוא אל הארץ וגו׳ היום הזה ה׳ אלהיך; 2 משך לעשות וגו׳ וש״ה שם׳; 3 Auslegung zum erſten Verſe; 4 Auslegung zu Deut. 27, 9; Schluß לפנך הקב״ה עשה להם ברכה בעולם שנאמר וכו׳.

Tanch. תבוא Nr. 1—2 = T. b. A. תבוא.

22) והיה אם שמע Deut. 28, 1.

Tanchuma nach der ed. Mantua, תבוא Nr. 3—4 (Nr. 3 והיה אם שמוע תשמע וש״ה וכו׳, vgl. das zweite Proöm in der Homilie des Deb. r.; 4 Auslegung zu den erſten Verſen; Schluß ואומרי מראה הקב״ה הברכה הזאת לישראל כשיבנה ירושלים . . שנאמר וכו׳ בטהרה בימינו אמן).

Debarim rabba, תבוא Nr. 1—7 (Nr. 1 הלכה אדם מישראל וכו׳ מנין ממה שכתוב בענין והיה אם שמוע תשמע וכו׳; 2 und 3 Proömien mit וש״ה; 3 Ende, 4—5 Auslegung zu den erſten Verſen, 6—7 zu Deut. 28, 12; Schluß אמר הקב״ה לישראל בני כל הטובות . . בזכותם זן כאות . . מנין שנאמר וכו׳.

Homilie über Deut. 29, 1.

Debarim rabba, תבוא Nr. 8—12 Nr. 8 ויקרא משה אל כל ישראל הלכה אדם מישראל וכו׳ מנין ממה שכתוב בענין ויקרא משה אל כל ישראל וכו׳; 9 Proöm mit וש״ה; 9 Ende, 10—11 Auslegung zu den erſten Verſen; Schluß אי״ל הקב״ה בני חייכם כשם שגיהלתי אתכם בעה״ז כך . . לעתיד לבא מנין שנאמר וכו׳ — Für Deb. r. iſt wohl Deut. 29, 1 ſtatt 29, 9 ein Sederanfang geweſen. Aus der fragmentariſchen Halacha, die ohne Proöm und weitere Auslegung in Deb. r. zu Anf. נצבים ſteht, und in welcher der ſonſt gewöhnliche, zum Schriftabſchnitt

hinüberleitende Schluß fehlt, ist auch nicht zu ersehen, daß dieselbe zu einer Homilie über Deut. 9, 9 gehört hat).

23) אתם נצבים Deut. 29, 9.

T. b. A. נצבים (Nr. 1 אתם נצבים היום כלכם וגו' וש"ה וכו'; 3 מה כתיב למעלה מן הענן; 4—8 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß שנאמר וכו' : . והוא משמר את ישראל . . אבל ישראל אינן).

Tanch. נצבים Nr. 1—3 = T. b. A. נצבים; Nr. 4 ist ein Zusatz der ed. Mantua, den auch die oben Jg. 1886, S. 560 genannte Tanch.-Sch. hat vgl. Buber, Anm. 16. Dagegen ist die Perikope וילך in Tanchuma eine Einschaltung derselben Ausgabe, die aus später Quelle stammen muß, vgl. die Angaben Bubers, האזינו, Anm. 1. — Ueber Debarim rabba, נצבים Nr. 1, vgl. die Bemerkung zu der vorhergehenden Homilie.

24) כי הכוצוה Deut. 30, 11.

In den Tanchumas keine Homilie.

Debarim rabba נצבים Nr. 2—7 (Nr. 2 כי המצוה הזאת; הלכה אדם מישראל וכו' מנין מתה שקרינו בענין כי המצוה וכו' 3 und 4 Anf. Prooimien mit ושיה; 4 Mitte, 5—7 Auslegung zu den ersten Versen; Schluß אמר לזון הקב"ה . . אף אני קורא אתכם קרובים שכן כתיב וכו'. — Aus Debarim rabba nach Cod. M. sind einige größere Stücke aus einer Homilie über diesen Seder in Buber's לקטים S. 28—29 abgedruckt. Dieselben Stücke hat auch Cod. E., vgl. oben Jg. 1886, S. 552).

25) הן קרבו ימיך Deut. 31, 14.

T. b. A. ברכה Nr. 5—7 (Nr. 5 ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימיך למות וש"ה וכו'; 6—7 Auslegung zum ersten Verse; Schluß שנאמר יעלו חסרים וכו' . . אבל הצדיקים מכרכים. Diese kurze Homilie

steht auch in Tnch. Ende וברכה; vielleicht geschah diese Versetzung absichtlich, um den Midrasch mit einer Agada über den Tod des Mose zu beschließen. Auch der Schluß des Deb. r. knüpft an diesen Vers an, vgl. das. ברכה Nr. 8).

Tanch. ברכה Nr. 6—7 = T. b. A. Nr. 5—7, vgl. auch das Fragment וילך Nr. 3.

Debarim rabba וילך (Nr. 1 ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימיך הלכה אדם מישראל וכו' מנין ממה שקרינו בענין הן קרבו ימיך למות; 2 und 3 Proömien mit ושי"ה; 4—9 Auslegung zum ersten Verse; Schluß .. אל תיר כעה"ז הגרוע את בני אף לעתיד לבא .. מנין שנאמר וכו').

26) האזינו השמים Deut. 32, 1.

T. b. A. האזינו, defekt (Nr. 1 האזינו השמים ואדברה וכו' 2—4 Auslegung zu den ersten Versen; ושי"ה וכו'

Tanch. האזינו Nr. 2—3 = T. b. A. האזינו, über die Einschaltung in Nr. 3 vgl. Buber, Anm. 11. — Nr. 1 und Nr. 5—8 sind Zusätze der ed. Mantua von demselben Charakter wie וילך; Nr. 4 die P. דרשו enthaltend, ein Zusatz der ed. princeps, vgl. Buber, Anm. 1 und 12.

Debarim rabba האזינו (Nr. 1 הלכה אדם מישראל וכו' מנין ממה שקרינו בענין האזינו השמים וכו'; 2 und 3 Proömien mit ושי"ה; 4 Auslegung zum ersten Verse; Schluß שבהן העיד הקב"ה על ישראל . . ובהם הן מתנחמין . . מנין דכתיב וכו').

27) וזאת הברכה, Deut. 33, 1, zugleich Lection der Pesikta P. XXXII.

T. b. A. ברכה Nr. 1—4 enthaltend die zweite Homilie der P. וזאת הברכה aus der Pesikta, S. 198 b — 200 b, vgl. oben Jg. 1886, S. 560 (Nr. 1 וזאת הברכה ר' ברכיה; 2—4 ושי"ה רבות בנות וכו', in der Pesikta ein Proöm des Auslegung zu den ersten Versen; Schluß שכל העוסק בה לשמה

וזאת הוא לנהלת יעקב שנאמר או תתענג וכו׳. — Ueber Nr. 5—7 vgl. ob. S. 46).

Tanch. כוסה Nr. 1—5 = T. b. A. Nr. 1—4; über die Zusätze der ed. Mantua in Nr. 1, 2 und 3 vgl. Buber, Anm. 16 (wo es heißen muß „סוף אות א׳ ותתחלת אות ב׳") und Anm. 21.

Debarim rabba, כוסה Nr. 1—8 (Nr. 1 הלכה אדם 2 und 3 Proömien mit מישראל וכו׳ מנין מטה שקריט בעגין זאת הברכה וישה; 4—5 Auslegung zum ersten Verse; 7 und 8 wohl zu derselben Homilie gehörend, Auslegung zu ויקבר אותו, Deut. 34, 6 und Schluß בשעה שהגיעו ימי משה למות . . ואת אני אומר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וכו׳. — Die הלכה in Nr. 6 ist nicht wie die übrigen Halachas in Deb. r. ausgeführt, daß sie am Schlusse zum Texte hinüberleitet; mit derselben eine neue Homilie beginnen zu lassen ist um so unwahrscheinlicher, als dann auch die Proömien, Auslegungen zum ersten Verse in Nr. 7—8 fehlen, vgl. ob. Jg. 1886, S. 561. Das umfangreiche Stück am Ende der Parascha, Nr. 9—10, stammt aus dem מדרש פטירת משה, vgl. GV. S. 146.

Abhandlungen.

Ein Eheprozeß in der Familie Ibn-Tibbon.

Es erregt ein unangenehmes Gefühl, wenn an einer hiſtoriſch berühmten Perſönlichkeit, die man für ſittlich unantaſtbar gehalten und ſich dazu berechtigt glaubt, daß ſie den ataviſtiſchen edlen Weſenszügen nicht untreu geworden ſein wird, unverſehns ein Makel niedriger Geſinnung entdeckt wird. Von der Dolmetſcher-Familie Ibn-Tibbon, welche arabiſche Werke über Philoſophie, Medicin, Mathematik, Aſtronomie ins Hebräiſche überſetzt und ſie damit einem größeren Leſerkreiſe zugänglich gemacht hat, war der Stammvater Jehuda Ibn-Tibbon ein Pedant, der in ſeinem Teſtamente ſeinem Sohn Ordnung in ſeiner Bücherei und Sorgfalt auf Kalligraphie ans Herz legte, aber noch eindringlicher ermahnte er ihn, den ſittlichen Wandel einzuhalten. Dieſer Sohn Samuel lebte gewiß eben ſo gewiſſenhaft, wie er mit gewiſſenhafter Treue ſeine Ueberſetzungen veranſtaltete. An dem Enkel Moſes, dem fruchtbarſten Ueberſetzer, deſſen Biographie man allerdings nicht kennt, hatte man keinen Grund eine unehrenhafte Handlungsweiſe vorauszuſetzen. Dieſer hatte einen Sohn Samuel, von dem man bislang weder Gutes noch Schlimmes wußte, da ſein Daſein überhaupt unbekannt war. Plötzlich wird in der Bodleiana-Bibliothek

ein Convolut rechtsgutachtlicher Bescheide entdeckt, unter denen sich eherechtliche Prozesse finden, und aus einem solchen soll hervorgehen, daß dieser Urenkel des ersten Ibn-Tibbon ein gemeiner Wicht gewesen sein soll, der gegen seine eigene reiche Base einen Prozeß zur Nichtigkeitserklärung ihrer Ehe angestrengt habe — einzig und allein, um von ihr Geld zu erpressen. Und an dieser Gemeinheit muß der Vater betheiligt gewesen sein, da er das Verfahren seines Sohnes gebilligt, wenigstens nicht verhindert hat. Wie gesagt, es ist schmerzlich, an einem Gliede der Tibboniden eine solche Niedrigkeit zu finden, welche einen moralischen Schatten auf die ganze Familie zu werfen geeignet ist. Es ist also gerechtfertigt, heute noch eine Revision des von Samuel Ibn-Tibbon II gegen seine Cousine angestrengten Processes vorzunehmen, welche möglicherweise eine Ehrenrettung ergeben kann.

Diese Proceßacten finden sich in einer handschriftlichen Gutachten-Sammlung in der Bodleiana (Catalog Nr. 2550): שאלות ותשובות ממורי שלמה בן אדרת ורבנים אחרים על פי סדר אבן העזר. Daraus hat Neubauer Auszüge gegeben von solchen Responsen, welche von provenzalischen Rabbinen ausgegangen sind, und darunter auch die Zeugenaufnahme und Entscheidung in dieser, man könnte fast sagen, cause celèbre (Nr. 62, in Revue des études Juive. T. XII, Nr. 23 p. 82—85). Aus diesen Akten hat Mr. Isidor Loeb eine sehr lichtvolle Brochüre verfaßt: Un procès dans la famille des Ibn-Tibbon, Marseille 1255—56. Der Verf. kommt zu dem unerfreulichen Resultat: „Tout le procès n'était qu'une tentive de chantage. Samuel n'avait pas craint de donner ce scandale et de traîner dans la boue le nom illustre de sa famille!"

Aber der Herr Verf. hätte doch bedenken sollen, daß nicht allein der vielleicht unedle junge Samuel diesen Skandal-Proceß anhängig gemacht hat, sondern auch sein Vater! Sollte Mose

Ibn-Tibbon eben so ehrlos gewesen sein, Erpressungsversuche an seiner Schwester und ihrer Tochter machen zu lassen, und keine Scheu zu tragen, seinen Namen zu schänden? Wenn nicht triftige, unwiderlegliche Beweise für eine solche niedrige und ehrlose Handlung vorliegen, darf man ein so vernichtendes Urtheil gegen Mose Ibn-Tibbon fällen? — Denn wie gesagt: es handelt sich retrospektiv nicht um den obskuren Sohn, sondern um den literarisch berühmten und bisher als unbescholten gegoltenen Vater, um seine Ehrlosigkeit oder Ehrenhaftigkeit.

Allerdings ein Eheproceß ist von Samuel gegen seine nahe Verwandte geführt worden; aber das Motiv oder der Zweck desselben ist in den Auszügen nicht zu erkennen. Bedauerlich ist es, daß Neubauer nicht die Verhandlung aus dem Manuscript von Anfang bis Ende mitgetheilt hat; wir wären dann eher im Stande gewesen, zu erkennen, welches Interesse diese Tibboniden, Sohn und Vater, bei diesem Processe geleitet hat. Um dieses zu ermitteln, ist die Bekanntschaft mit den in demselben genannten Persönlichkeiten unerläßlich.

Samuel Ibn-Tibbon, der Uebersetzer des More Nebochim, hinterließ drei Kinder — so weit bekannt — einen Sohn, eben den genannten Mose, und zwei Töchter. Eine dieser Töchter, war verheirathet mit Jakob Anatoli, welchen der Kaiser Friedrich II. aus der Provence nach Neapel berief, um arabisch-philosophische Schriften ins Lateinische zu übersetzen, und die zweite, Bella genannt, war mit einem Jakob Cohen verheirathet, der ebenfalls philosophisch gebildet war. Wie es scheint, hat die Gunst, in welcher Anatoli bei dem Kaiser und seinem Hofe stand, seinen Schwager mit seiner Familie bewogen, sich ebenfalls in Neapel anzusiedeln. Aus dieser Ehe mit Bella stammten ein Sohn und drei Töchter, von denen die jüngste, Bonjuda oder Bion-Juda genannt, es war, gegen welche der Prozeß geführt wurde. Sie war nach einer

Zeugenaussage 1239 geboren [1]). Mehrere Jahre nach dem Tode ihres Mannes (1252—3) siedelte Bella mit ihrer jüngsten Tochter nach Marseille über. Sept. 1254 verlobte sich Bionjuda mit einem Isaak b. Isaak mit der Formel, daß sie von diesem Augenblicke als seine Ehefrau betrachtet werden konnte, und eben die Gültigkeit dieser Ehe hat der jüngere Samuel Ibn-Tibbon angefochten mit der Behauptung, daß er sie mit ihrer Zustimmung vorher eherechtlich und rechtskräftig zu seiner Ehefrau bestimmt habe. Diese Behauptung bestritt Bionjuda und wollte ihr Eheverhältniß mit Isaak aufrecht erhalten. Diese Thatsachen, die Behauptungen der beiden Hauptpersonen und die Aussage der Zeugen pro et contra, sind in Neubauers Excerpten enthalten, mehr nicht, allenfalls noch ein Verhör, daß einer der Zeugen zu Gunsten der Bionjuda als unglaubwürdig und meineidig überführt worden war. Isidor Loeb hat aber in seiner Broschüre noch mehr Facta und Aussagen. Er muß

---

[1]) Auf das Geburtsjahr dieser Bion-Juda kam im Proceß viel an. Neubauer gab aber die Zeugenaussage über diesen Punkt nur auszüglich und in Uebersetzung: Le fils d' Abba vint alors et dit qu'il se trouvait à Naples en (49) 99 = 1239, qu'il y vit trois jeunes filles chez la Dame Bella, l'une mariée, l'autre non mariée, et la troisième encore à la mammelle. Il ajouta qu'il ne pourrait pas dire, si cette dernière était Bionguda. Sie war es aber gewiß, wie aus einem anderen Zeugniß hervorgeht. Ein Zeuge sagte aus: שהוא היה בעיר נאפול בפסח של חמשת אלפים ואחת עשרה שנה ליצירה בבית הגבירה מרת בילה וראה בת ר' יעקב הכהן ושאל מי היא . . . וענתה אליו כי היא בת עשר או בת אחת עשרה. ואנחנו שאלנו אותו אם הוא מכירה שוו היא. ויאמר מ"ם" ש א"ש (me fes es) שהיא זאת. Wenn Bionjuda 1251 elf Jahre alt war, so muß sie doch mindestens 1240 geboren sein. — Loeb schreibt den Namen Biongude und übersetzt ihn Bonne-Juive (p. 7). Es war aber ein Eigenname. Von Männern kommt er vor Bonus-Judas oder Bonus-Jusas (bei Saige, Juifs de Languedec p. 208, 225, 238, 260, 261, 282). Also bei Frauen Bonjude.

wohl sämmtliche Akten des Prozesses im Manuscript eingesehen haben.

Die nicht im Original vorliegenden Aussagen lauten nach Loebs Widergabe theils zu Gunsten und theils zu Ungunsten des prätendirten Samuel. „Bella, la mère, avait plus d'une fois dit à celle-ci que, lorqu'elle irait à Marseille ce mariage serait sur le tapis; mais le temps fixé se passa, et Samuel aussi bien que Moïse renoncèrent si bien à ce mariage, que Samuel, malgrè lui, disaient-il maintenant, et sur l'ordre de son père, épousa une autre femme." Das wäre allerdings ein gravirendes Moment gegen Samuels Ehrenhaftigkeit, wenn er, obwohl bereits vor kurzem verheirathet, Bionjuda's Ehegelöbniß mit einem Andern mit Berufung auf seinen Anspruch auf ihre Hand hat annuliren wollen.

Dagegen machte Samuels Aussage geltend: Il y avait maintenant trois ans que Bella et sa fille étaient venues s'etablir à Marseille, et elles avaient demeuré trois mois dans la maison de son père Moïse, qui était aussi la sienne; lui et Biongude avaient, devant ce temps, vécu ensemble sur un pied de familiarité. „Nous étions sans cesse ensemble, le jour et la nuit, dans les appartements et dans les chambres ... et quand sa mère était allée demeurer avec elle dans une autre maison, je mangeais et couchais sans cesse chez elle, et j'était fier de ma fiancée." (Bei Loeb p. 9—10).

Es handelte sich in dem Proceß um zwei Punkte, ob das Ehegelöbniß Samuels mit Bionjuda wirklich stattgefunden und vor Zeugen vollzogen war oder nicht, und, wenn vollzogen, ob es rechtskräftig nach dem jüdischen Ritus war oder nicht. Dieser behauptete, daß er, als sie noch mit ihrer Mutter in Neapel weilte, einen Vertreter vor Zeugen beauftragt habe, ihr

Geschenke als Symbol des Ehegelöbnisses zu überbringen. Sein Vertreter sagte aus, er habe den Auftrag ausgeführt, habe sie in Gegenwart ihres Oheims, des Jakob Anatoli, und anderer Personen übergeben, und sie habe sie angenommen und zwar als Zeichen zur Zustimmung des Ehegelöbnisses. Zeugen haben diese Aussage nur unvollkommen bestätigt [1]). In so fern war dieses Ehegelöbniß rechtskräftig, da nach dem rabbinischen Eherechte ein solches auch durch Vertretung vollzogen werden kann. Allein es hatte doch einen Haken. Denn es war zweifelhaft, ob das Mädchen zur Zeit bereits Jungfrau und majorenn gewesen ist. Aber durch die Bestätigung von Zeugen ergab sich ein anderes Factum, daß im Jahre 1254 in Marseille nach ihrer Ankunft mit ihrer Mutter aus Neapel er mit ihr von den Brautgeschenken gesprochen, und daß er ihr bei Gelegenheit eine Metallblume übergeben mit den Worten: „Du bist zwar schon meine Verlobte, aber Du sollst mir noch einmal durch diese Gabe angelobt sein." Zwei unbescholtene Zeugen haben diesen Vorgang und diesen Akt bestätigt [2]). Zwar hat der Rechtsvertreter

---

[1]) Revue p. 82 f. עוד טען ר' שמואל (אבן חבון) כי אני שלחתי לה' יצחק הכהן חתן מרת בילה דודתי מנות וסבלונות לשם ארוסתי זו ביונגודא . . . . . aus einer anderen Stelle: כבר כתב (תי) בטענותי. ששלחתי לה' יצחק הכהן חתן מרת בילה שהיה בנאפול להיות שלוחי לזה בשמי ושם קדושין הסבלונות ששלחתי לו כדי שיתנם בשמי .ועד (l. ועדי) אותו שליחות היו . . . . ואחר זמן בא הנה ר' יצחק הכהן וספר לי כי עשה שליחותי ונתן לה הסבלונות והיא קבלה אותם לשם קדושין גמורין בשמי מיד ר' יצחק הכהן בפני קרובי החכם ר' אנטולי ובפני החכם ר' שמריהו . . . וגם השליח מסר שם בנאפול הסבלונות ליד הבחורה ארוסתי ביונגודא.

[2]) ואת היא העדות אשר העיד לפנינו מרדכי בר יקותיאל בעדות ברורה שפעם אחת היה נכנס בבית מרת בילייה בת החכם ר' שמואל חמון ומצא שם ר' שמואל בן אחיה . . . שהיה הוא לבדו עומד שם עם ביונגודא . . . והיה מדבר עמה על עסקי שדוכיה ה־אשונים ועל מנות ומגדנות ששלחו לה הוא ואביו לשם סבלונות בעודה בעיר נאפול ועל יד כמה אנשים והיה קורא אותה אשתו (esposa) שלו. ומתוך כך שהדברים חללו היה אומר לה בפניה ובפני ר' יוסף שמואל שהיה עמו תוציא מ א ב ר י ם ל

der Bion-Juda einen derselben, Mardochai Ben-Jekutiel, in Verdacht der Unglaubwürdigkeit bringen lassen, als wenn er selbst ausgesagt hätte, er habe blindlings das von ihm geforderte Zeugniß ausgesagt und unterschrieben, und außerdem hätte er Geld auf Zins (weniger als 5 %) ausgeliehen und noch andere Vergehen sich zu Schulden kommen lassen. Allein sein gegnerischer Zeuge ist vor dem Rabbinat in Marseille als Angeber und Meineidiger überführt worden. Wie es scheint, hat Bion-Juda oder ihr Vertreter den Einspruch von der falschen Zeugenschaft des Zeugen Mardochai Ben-Jekutiel theilweise wenigstens revocirt [*]).

Die Leser dieser Proceßurkunden erhalten den Eindruck der Wahrscheinlichkeit, daß die zwei Zeugen zu Gunsten des Samuel glaubwürdig ausgesagt haben, daß nämlich Samuel seiner Cousine vor ihnen sein früheres Ehegelöbniß in Rückerin-

---

מיתוך חיקו ונתן אותה לביונגודא בפנינו ואמר לה הרי את כבר ארוסתי ו.ואיה עוד ארוסתי כדבר זה ... ואחר דברי הערד האחת ... חקרנו אותו באיזה ום ובאיזה חדש ובאיזו שנה ואמר כי לא זכר ... בכמה בחדש אך זכור היה כי בחדש חמוז של שנת ה' אלפים וי"ד היה המעשה הזה בפניהם. — Das Wort אבריפל ist das Wort auripel oder aurpel provenzalisch, nordfranzösisch auripau, lat. auripellum, Flitterkram. Es bedeutet eine aus vergoldetem Metall bereitete Blume (Loeb p. 11 Note).

*) Die vom Rabbinate bestätigten Zeugenaussagen von der Verworfenheit des Zeugen Mardochai b. Meïr gegen den zu Gunsten Samuels zeugenden Mardochai Ben Jekutiel sind gravirend. Es ist nicht richtig, was Loeb angiebt (p. 13): Les raisons de susp icion contre lui (Mardochaï b. Yakutiell) étaient nombreux. D'abord plusieurs personnes, entre autres un Mardochée b. Meïr lui avait entendu dire, qu'il n'avait jamais vu accomplir ce mariage, mais qu'on lui avait fait signer aveuglement l'acte... Il avait fait cet aveu devant le sire Gigonet et une autre fois à Aix. Da dieser Mardochai b. Meïr der Verworfenheit überführt wurde (Revue p. 84), der einzige, welcher den einen zu Gunsten Samuels aussagenden Zeugen verdächtigt hat, selbst verdächtig war, so war also doch dieser glaubwürdig. Der Passus גם ביונגודא מודה שאין לו (l. לה) לפסול מ"ר מרדכי בר יקותיאל מאורה שבועה שעשה בעיר איי"ג ש, bedeutet doch wohl, daß die Aussage gegen M. b. Jek. wegen seines Geständnisses in Aix sei falsch gewesen und mache ihn nicht unglaubwürdig. War dieser glaubwürdige Zeuge, so war der Akt thatsächlich vollzogen.

nerung gebracht und zum Ueberfluſſe ſie noch einmal vermöge einer ihr überreichten Silberblume und formelgerechten Worten angelobt, d. h. nach jüdiſchem Ritus zu ſeiner Frau beſtimmt hat. Das iſt der Kernpunkt für die Beurtheilung des Proceſſes Wenn Bionjuda oder ihr Vertreter das ganze Ehegelöbniß ableugnete und die Zeugenſchaft dafür zurückwies, ſo iſt das Alles nur als Advokatenkniff anzuſehen. Die Schwäche ihrer Sache zeigt ſich auch in ihrer Behauptung, daß ſie zur Zeit minorenn geweſen. Abgeſehen davon, daß, wie ihr Gegner ſagte, ſie an Geſtalt, Größe und Verſtandesreife älter als 12 Jahre erſcheint [1]), und daß ſie ſelbſt bei einem Akte in dem Hofe des Biſchofs von Marſeille eingeſtanden hatte, daß ſie älter als 12 Jahre ſei, und endlich, daß ein bei der Sache nicht bethei, ligter Zeuge die Ausſage abgab, daß ſie im Jahre 1239 bereits geboren war, und ein anderer, daß ihre Mutter ſie im Jahre 1251 als 10 oder 11 Jahre alt ausgegeben hat, abgeſehen von allen dieſen Zeugniſſen, was ſollte die Einwendung von der Minorennität, wenn das Ehegelöbniß mit ihr gar nicht ſtattgefunden hätte und nur von ihrem boshaften Vater erfunden ſei? Ueberhaupt nehmen ſich ihre Einwände gegen ihre Majorennität wie Flauſen aus [2]). Ihre oder ihrer Partei Machinationen gegen Samuel zeugen gegen die Gerechtigkeit ihrer Sache. Sie hatte einen Wicht gewonnen, daß er falſches Zeugniß gegen den Prätendenten ausſage, und dieſer, von Kreuzfragen des rabbiniſchen Gerichtes in die Enge getrieben, hat eingeſtanden, daß die Anhänger der Bionjuda ihn bezahlt hätten, auf daß er ihn der verſuchten Beſtechung anklagen ſollte [3]).

---

[1]) Revue p. 85: ור' משה בא וטען לפנינו שביונגודא נראית גדולה בשנים כצורתה בקומתה וכדעתה.

[2]) Loeb p. 16 Bionjuda prétendait maintenant que devant le רבנין elle s'était trompée; il n'existait par d'état civil juif, au moins pour les femmes, et plus d'une personne ne connaissait pas exactement son âge.

[3]) Daſ. p. 18.

Das einzig Gravirende für Samuel ist die Aussage der Zeugen, daß bei dem Ehegelöbniß der Bionjuda mit Isaak durch Vertretung ihr Cousin anwesend gewesen sei nnd keinen Widerspruch erhoben habe [1]). Allein dieses Zeugniß betreffend des Nebenumstandes von der Anwesenheit des Samuel hat den Schein von Tendenz. Der von den Zeugen bezeugte Akt hat etwas Seltsames. Der neue Bewerber erscheint nicht selbst, um die Verlobung zu vollziehen, sondern beauftragt damit einen Delegirten. Dieser Delegirte bestellt sich geflissentlich zwei Zeugen dazu. Es war also nicht eine öffentliche Verlobung. Und nun soll Samuel dabei anwesend gewesen sein! Also doch nur zufällig. Es muß wohl etwas daran gewesen sein, was Samuel behauptet hat, er könne nicht viele Zeugen zu seinen Gunsten stellen, da sie Furcht vor Bella und ihrer Partei hätten; das Rabbinat könnte sie nur zum Sprechen bringen, wenn es sie unter Androhung der Excommunication (חרם) zur Zeugenschaft aufforderte [2]). Am Bedauerlichsten ist es, daß das Urtheil des Rabbinats, welches die Verlobung mit Isaak als vollgiltig anerkannt hat, nicht dem Wortlaut nach vorliegt. Denn unwahrscheinlich ist es doch, daß dieses zum Schlusse gelautet haben könne: Samuel habe an seine Cousine v o r dem Tode ihres Bruders nicht gedacht, er sei erst in Liebe für sie entbrannt, als sie ein großes Vermögen geerbt habe, das er sich aneignen möchte [3]). Man muß den Wortlaut eines solchen Erkenntnisses von einem Rabbinate

[1]) Revue p. 88 והנה אבא מרי בא לשנינו והציד בפנינו שתוא ראת שרי שמואל . . . קרש ביונגורא . . בשם ר' יצחק . . . . בזה הציץ של כסף . . וביונגורא קבלם . . . ושמואל בר משה תבון כשקבלם היה באותו מעמד וראה כשקדש. Was Loeb noch hinzufügt, findet sich nicht im Auszuge. Moïse Ibn-Tibbon paraît avoir lui-même trouvé ce mari pour sa nièce. Il assista aux fiançailles, où il écrivit le contrat, il assista aussi au repas des fiançailles et au mariage, apporta ses felicitations aux mariés. Samuel paraît avoir également assisté á ces fêtes et cérémonies.

[2]) Loeb p. 11.

[3]) Loeb p. 17.

ſehen, um daran zu glauben. Seines Amtes war es doch nicht, Motive zu ſupponiren, ſondern lediglich zu erklären, daß das Ehegelöbniß Samuels nicht erwieſen ſei oder keinen ehekräftigen Werth habe. Folglich ſei die Verlobung mit Iſaak vollgültig, folglich brauchte ſie keinen Scheidebrief von Samuel. Alles Uebrige wäre überflüſſig.

Kurz, der ganze Gang des Proceſſes, die Behauptungen und Widerreden der Hauptperſonen, die Zeugenausſagen, die Entſcheidung des Rabbinats, erſcheinen räthſelhaft. Wenn, wie Loeb mit Recht combinirt hat, der mehr philoſophiſch gelehrte, als denktiefe und auf talmudiſchem Gebiete nicht heimiſche Hillel von Verona Mitglied des Rabbinats geweſen iſt, welches die ungünſtige Entſcheidung gegen Samuel getroffen hat, ſo kann man behaupten, daß dieſes die Paragraphen des talmudiſchen Eherechtes nicht beherrſcht haben kann. Denn dieſes hat ſelbſt für die allerzweifelhafteſten Fälle: חששין לקדושין, und verlangt einen Scheidebrief: גיטא בעי. So viel iſt doch wohl ſicher, daß der jüngſte Ibn-Tibbon ein Ehegelöbniß mit ſeiner Baſe thatſächlich vorgenommen haben muß, ſonſt müßte er ein abgefeimter Lügner geweſen ſein. Für Bionjuda kann zur Entſchuldigung dienen, daß ſie, als junges Mädchen von ſüdfranzöſiſchem leichtlebigem Naturell, dieſes Gelöbniß nicht ernſt genommen und ſich nicht für gebunden erachtet hat. Ein Zerwürfniß ſcheint in der Tibbonſchen Familie ausgebrochen zu ſein, nicht bloß zwiſchen Vetter und Baſe, ſondern auch zwiſchen den Geſchwiſtern, Moſes und Bella. Nun muß man ſich bei dieſem Proceß ſtets vergegenwärtigen, daß Moſe Ibn-Tibbon die Klage ſeines Sohnes gebilligt haben muß, ſonſt würde der Sohn, der ſich vor der Autorität ſeines Vaters gebeugt! den Proceß nicht angeſtrengt haben. Mag der Proceß in Marſeille geſpielt haben oder in Montpellier (wie Loeb mit Recht vermuthet), der Vater hätte einen ſolchen die ganze Familie ſchändenden Skandal nicht zugeben

dürfen. Loeb wundert sich, daß das letztentscheidende Rabbinatscollegium nicht den Vater als Zeugen aufgerufen hat.[1]). Nun, als Zeugen könnte er wegen so naher Verwandtschaft nicht fungiren. Aber der Umstand ist erstaunlich, daß er nicht intervenirt hat. Sein Schweigen bedeutet wohl, daß er die Schritte eines Sohnes gebilligt hat. Nun kann die Klage Samuels aus Rancüne geschehen sein, um seine stolze Base zu demüthigen. Sie kann aber auch aus religiösem Skrupel veranlaßt gewesen sein, damit sie nicht, wenn sein Gelöbniß mit ihr rechtskräftig anzusehen ist, im Inceſt der Bigamie lebe. Dieser Skrupel mag ihm erst später aufgestiegen oder beigebracht worden sein. Darum mag er erst nach längerer Zeit die Klage eingeleitet haben.

Kurz, die schöne moralische Sentenz: הוה רן את כל האדם לקי וכח muß gewiß zu Gunsten des Abkömmlings der Tibboniden geltend gemacht werden. Wir sind nicht berechtigt, nach sechs Jahrhunderten das Verdammungsurtheil gegen ihn — und mit ihm gegen seinen Vater — auszusprechen, daß er aus Habsucht die Ehrlosigkeit begangen hätte, die Gültigkeit ihrer bereits vollzogenen Ehe mit Isaak anzufechten, um der ihm so nahe stehenden Verwandten eine hohe Summe abzupressen, wenn sein Ehegelöbniß als gültig anerkannt und ihm die Berechtigung zuerkannt werden würde, ihr einen Scheidebrief zu geben oder zu versagen.

Herr Loeb ist als Franzose zu galant gegen die Dame. Um ihr Recht hell zu beleuchten, stellt er ihren Gegner in Schatten.

---

1) Das. p. 18.

Rabbi Abahu.

Charakter- und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers.

Von

Dr. G. Perlitz.

Unter den palästinensischen Amoräern, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebten und lehrten, nimmt Rabbi Abahu aus Cäsarea einen hohen Rang ein. Auf seine große Bedeutung als Gesetzeslehrer wird man schon aus dem Umstande schließen dürfen, daß wir seinem Namen fast auf jedem Blatte in den beiden Talmuden und in den älteren Midraschim begegnen. Es gab zwar mehrere Träger dieses Namens. Wir kennen einen Abahu bar Kahana 1), einen Abahu ben Sutrati 2), und einen Abahu bar Nagara 3). Aber die Zahl der von diesen Amoräern überlieferten Aussprüche ist verschwindend klein im Vergleiche zu der Fülle halachischer und haggadischer Sentenzen, welche den Rabbi Abahu, der zum Unterschiede von den anderen Gesetzeslehrern gleichen Namens Rabbi Abahu aus Cäsaräa 4) genannt wird, zum Autor haben. Die große Bedeutung, die dieser

---

1) Chasit, Schlagw. סחיב אין קרוש סה' כי — אין בלתך ראשו כתם א'ר אבהו בר כהנא הבל בלה יאת לא כלה כי אין בלתך אין לבלותך. ibid. (Schlagw. ר' אבהו בר כהנא אמר הרגיש ונצטער — ער שיפרח אברהם). Bienachot 95 b. Schochar Tob 106.

2) Berachot 12 b. אמר ר' אבהו בן זוטרתי בקש לקבוע פ' בלק בק"ש ומפני מה לא קבעוה מפני טורח הצבור.

3) Jer. Peah V. 4 אמ' ר' אבהו בר נגרי שנייה הוא בלקט שכחה ופיאה שהן בעיכה.

4) Midr. Kohelet Schlagw. מי כהחכם Jebamot 65 b, Jer. Berachot 6 a, 12 a Jer. Chagiga 3 a. (Ed. Wien.)

Mann als Gesetzeslehrer erlangt hat, dürfte den Versuch, sein Lebens- und Charakterbild zu entwerfen, genügend rechtfertigen.

Rabbi Abahu, Sohn des Rabbi Chanina 1) lebte, wie schon oben bemerkt, im dritten Jahrhundert, im Zeitalter des Diocletian [2]). Wo er geboren wurde, ist nicht überliefert worden. Wir wissen nur, daß er in Tiberias die Lehrvorträge des Rabbi Jochanan mit großem Fleiße hörte. Er war ein Lieblingsschüler dieses berühmten tiberiensischen Gesetzeslehrers und wurde von diesem mit dem Worte „mein Sohn" [3]) apostrophiert. Diese Zuneigung seines Lehrers hat er in hohem Maße verdient, denn er hat als einer der eifrigsten und aufmerksamsten Jünger den Worten des Meisters gelauscht und gilt darum als klassischer Zeuge für die Authentie der Aussprüche des Rabbi Jochanan [4]). Nachdem er in Tiberias ein reiches halachisches Wissen in sich aufgenommen, begab er sich nach Cäsaräa, um hier die vielleicht von ihm selbst gegründete Akadamie [5]) mit dem hingebendsten Fleiße zu leiten. Daß er diesen Ort, der ihm durchaus unsympathisch war, dem er das Schicksal Ekrons [6]), der alten Philister-

---

1) Tanchuma אמר — ויצא ר׳ אבהו בר חנינא לא כתיב יהא מצדך אלא יפול. שמאל שאינה פשוטה במצות כמו הימין אינה מפלת אלא אלף מזיקין אבל ימין שהיא פשוטה במצות מפלת רבוא מזיקין. Wir vermuthen, daß der Vater des Abahu aus Cäsarea Chanina hieß, da der Sohn Abahu's denselben Namen hatte. Es war aber schon damals üblich, den Kindern den Namen des Großvaters zu geben; z. B. Simon — Sohn Gamaliels, Enkel Simons.

2) Siehe Joël, Blicke &c. I. 8.

3) Jer. Berachot II a.

Häufig kehrt der Ausdruck wieder ר׳ אבהו שאל לרבי יוחנן בגין דאנא קרי שמע ועבר במבואות המטונפות ומפסק נפק אנא ידי חובתי. אמר ליה אבהו בני אם מפסיק את כדי לקרות את כולה לא יצאת ידי חובתך.

4) Gittin 44 b, Pesachim 84 a, Jebamot 42 b, Ketubot 44 b.

5) רבנן דקסרין.

6) Megilla 6 a, אמר ר׳ אבהו עקרון תעקר זו קסרי בת אדום שהיא יושבת בין החולות והיא היתה יתד תקועה לישראל בימי יוונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום היו קורין אותה אחידת מגדל שור. Eine geist-

ſtadt anwünſchte, zu ſeinem Aufenthalte und zum Schauplatze ſeiner Lehrthätigkeit wählte, hat wohl ſeinen Grund darin, daß er glaubte, auf dieſem von Römern, Samaritanern [1]) und Judenchriſten zahlreich bewohnten und darum den Juden gefährlichen Gebiete ausharrren zu müſſen, um hier das Judenthum und ſeine Lehre zu vertheidigen. Wenn irgend einer, ſo war er vermöge ſeiner achtunggebietenden Perſönlichkeit hierzu befähigt. Schon ſein Aeußeres war einnehmend und imponierend. Wie ſein Lehrer R. Jochanan ſchön von Geſtalt [2]), war er auch ein Mann von rieſiger Körperkraft. Im Badehauſe hielt er einmal hundert Menſchen mit ſeinem ſtarken Arm feſt, als der gezimmerte Boden des Baſſins nachgegeben hatte und die Badenden in der Gefahr ſchwebten, zu ertrinken [3]). Er hielt ſich an einer Säule feſt, faßte einen Mann mit ſeiner ſtarken Hand, auf den ſich ein zweiter und auf dieſen wieder ein dritter ſtützte und hielt ſo die Laſt von Hundert eine Kette bildenden Menſchen, die mittelbar auf ihm ruhte, ſo lange aus, bis die Badenden aus ihrer gefährlichen Lage befreit wurden. Nach einer andern Verſion ſoll er auf einen Balken geſtiegen und zwei Knechte die einander die Hände reichten, mit ſeinem kräftigen Arm emporgehoben haben [4]). Die oft gebrauchten Bäder haben in Verbindung mit den Turnübungen, die er dabei anſtellte, zur Kräftigung ſeiner Geſundheit und zur Stärkung ſeiner Muskelkraft ſicherlich viel beigetragen. Wenn er in Tiberias badete, ſo dienten ihm zwei ausgeſpannte Seile als Barren, an welchen

---

volle Erklärung dieſer Stelle hat Oppenheim in Frankels Monatsſchrift IX 196 gegeben.

1) Jer. Ab. S. רבי אבהו בעי והרא מקמית דקסרין מכיון דסנוי שמריין כשלחין הוא.

2) B. M. 84 a שפיריה דר' אבהו מעין שפרה ויעקב אביתו.

3) Berachot 60 a ר' אבהו על לבי בני אפרזית בי בני מחוזי אתרחש ליה ניסא קם על עמודא שוב מאה וחד גברי כחד אברי.

4) Ketubot 62 a רבי אבהו הוה קאי בי באבי הוו סמכי ליה תרי עברי אשתרמי בי באבי מקרחתא אתרמי ליה עמודא סליק ואסקינהו

er sich über dem Erdboden schwebend festhielt, um die kalte Erde nicht mit bloßen Füßen zu berühren [1]). Neben dem häufigen Gebrauch der Bäder mag auch das gute Tafeln zur Kräftigung seines Körpers beigetragen haben. Beim Ausgang des Sabbat verspeiste er die Nieren einer fetten Färse [2]). Als er einmal in Bozra den R. Jose Rescha (d. i. Hauptmann oder Kopfmann) besuchte, setzte ihm dieser das Gehirn von achtzig verschiedenen Vogelgattungen vor und entschuldigte sich, daß er nicht mehr von dieser Speise habe auftreiben können. Jener Rabbi Jose hatte seinen Beinamen Rescha, der Haupt- oder Kopfmann, weil er nur die Köpfe, genauer das Gehirn der Vögel verspeiste [3]). Die körperliche Gesundheit des Rabbi Abahu wurde nur selten durch kleine Unpäßlichkeiten gestört. Er litt zuweilen an Ohrenschmerzen, die er durch Einträufeln des Saftes von einem Käfer zu beseitigen wußte [4]). Einmal wäre er beinahe das Opfer eines Diätfehlers geworden. Noch nüchtern hat er für einen Sekel bitteres Kraut verzehrt. Nur durch ein Bad, das er sofort nahm, konnte er verhüten, daß sich ihm die Haut vom Körper loslöste [5]). Durch Baden und Schwimmen [6]) hat er seine Gesundheit conserviert.

Rabbi Abahu war reich. Durch Anfertigung von Frauenschleiern hat er sich ein großes Vermögen erworben [7]). So konnte

---

1) Jer. Beza I. 7 ר' אבהו הדה נחת מסחי בהדין דימוסין דטיבריה והוה מסתמיך על תרין נותיין שרעין וקפין שרעין וקפין אמרין ליה מהו הכין אמר לון שימרתי כחי לזקנותי.

2) Sabbat 119 b.

3) Threni Schlagw. ויגרס — רבי אבהו אזל לבצרה ואיתקבל גבי' רבי יוסי רישא איתין קמיה תמנין מינין מוחין דעוף אמר ליה לא יכעוס רבי דלא הוה צידא ספק לא קריין ליה יוסי רישא אלא דלא הוה מאכליה אלא מוחין דעוף.

4) Ab. S. 28 b. רבי אבהו חש באודניה אורי ליה ר' יוחנן וכו'.

5) Chullin 59 a אמר רבי אבהו בדידי הוה עובדא ואכלי חד תקלא תלתיתא ואי לא דיתבי במיא משתלח משכאי וקיימתי בעצמי החכמה תחיה וכו'.

6) Sabbat 41 a וא"ר זירא אנא חזיתיה לרבי אבהו דשט באמבטי.

7) Jer. B. M. Ende.

er sorglos mit seiner Frau, seinen Söhnen und Töchtern leben. Seine Frau war nicht wenig stolz auf ihren Gatten und konnte in Eifer und Zorn gerathen, wenn sich jemand erlaubte, dessen Ueberlegenheit in Zweifel zu ziehen. Sie unterhielt sich einmal mit der Ehefrau des Rabbi Aba aus Akko. Dieser war der Amoräer d. i. der Dolmetscher des Rabbi Abahu und hatte als solcher die Aufgabe, dem Volke dasjenige laut zu erklären, was ihm dieser leise ins Ohr flüsterte. Die Gattin des Rabbi Aba behauptete nun, ihr Gatte sei ebenso gelehrt wie Rabbi Abahu und bedürfe dessen Einflüsterungen nicht und nur aus Höflichkeit und der Form wegen geschehe es, daß jener diesem sein Ohr hinneige, als ob er Belehrung von ihm entgegen nehmen wolle. Entrüstet meldete es Frau Abahu ihrem Manne, der sie jedoch mit den Worten beschwichtigte: Laß es gut sein, durch mich und ihn, wird der Name Gottes verherrlicht 1). Die Ehe des Rabbi Abahu war mit sechs Söhnen und mehreren Töchtern gesegnet. Von den sechs Söhnen starb einer bei Lebzeiten des Vaters. Die fünf andern hießen: Abimi 2), Abaji 3), Chanina 4),

---

1) Ecta 40 b. אמרה לה דכיתהו דאמריה דר' אבא לדכיתהו דר' אבא הא דידן לא צריך ליה לדידך והאי דנחין זקיף עלי' יקרא בעלמא היא דעביד ליה אולא דכיתהו ואמרה ליה לר' אכהו אגר לה מאי נפקא לך מיניה מיני ומיניה יתקלם עילא'.

2) Sabbat 119 b. רבי אבהו עבדין ליה באפוקי שבתא עיגלא תילתא הוה אביל מינה כגליתא בי נרל אבימי בריה אמר ליה למה לך לאפסודי כולי האי נשביק כוליחא ממעלי שבתא שבקוה ואתא אריא ואכליה Chulin 63 b, Ketubot 85 a, Gittin 29 b, Sebuot 42 b, Synh. 99 a, Ab. S. 34 b.

3) Kiduschin 19 a תני אבוי בריה דר' אבהו אשר לא יערה מלמר שצריך ליערה הוא תני לה והוא אמר לה בקידושי יעוד.

4) Kidusch. 33 b, Jer. Sab. VI. 9 ר' חנינא בריה דר' אבהו אין בין י"ט כברוצי ימיו של עולם היה אותי רשע עומד לשבח אלא אוכל נפש בלבר מה בעיניהן ר' חנינא בריה דר' אבהו אמרן אמר ב' חנינא בריה דר' אבהו משם בר' מאיר משא בקוב בשא דומה משא רומי אלי קרא בספרו של ר' Jer. Taanit I, 1. להוציא אש מן העצים ביתידו, Weitere Ausſp. d. R. Chanina, Söhnes des Abahu: Jer. Berachot IV 4, VII 3, Kid. 33 b, Jer. Demai VI 1, Jer. Jebam. II, 4.

Nachdem wir nun die Gemüthsart des Rabbi Abahu geschildert haben, wollen wir ihn als akademischen Lehrer zu würdigen versuchen. Er lehrt, wie schon bemerkt, in der Akademie zu Cäsarea. Er sowohl wie seine Schüler sitzen auf Stühlen. Es geht nicht an, meint er, daß der Lehrer auf dem Divan und sein Schüler auf dem Fußboden sitze 1). Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er die Aussprüche seines Lehrers Rabbi Jochanan mittheilt 2). Er tradirt aber auch die Aussprüche des

---

Indes es kann ja auch ein sonst sanfter Charakter über Widersinnige und das sittl. Gefühl Empörendes in Unmuth gerathen. Sabbat 62 b השוכבים על מטות שן וסרודם על ערשותם אמר ר' יוסי בר' חנינא מלמד שיהיו משתינין מים בפני מטותיהן ערומים מגרף בהו ר' אבהו אי הכי הינו דכתיב יגלו בראש גלים משום דמשתינים מים בפני מטותיהם ערומים יגלו בראש גלים אלא אמר ר' אבהו אלו בני אדם שהיו אוכלין זה עם זה ומחליפין ושותין זה עם זה וכו'. Gerade weil er milde ist, muß er sich gegen diejenigen mit Schärfe wenden, die zu streng in ihrem Urteil sind.

1) Megilla 21 a M. K. 16 b תנא מה שאין כן בתורה מנהני מילי אמר ר' אבהו דאמר קרא ואתה פה עמד עמדי ואמר ר' אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו כביכול אף הקב"ה בעמידה ואמר ר' אבהו שלא ישב על גבי המטה וישנה לתלמיד על גבי קרקע שנא' ואתה פה עמוד עמדי.

2) G. R. 11, 78, 100, 18, Threni R. רבי חלקי' אמרה נפשי רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר למלך שנכנס למדינה והיו עמו חכמין ואפרכין ואיסטרטלטין והיו נחלי מדינה יושבים באמצע המדינה חד אמר אנא נסיב חכמין לגבי וחד אמר אנא נסיב אפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטלטין לגבי דהה פקח אחד לשם אמר אנא נסיב למלכא דכולא מתחלפין ומלכא איתנו מתחלף, כך אומות העולם מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה ומהן עובדין לעץ ואבן אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה הדא הוא דכתיב חלקי' אמרה נפשי שאני מיחד אותו שהי פעמים בכל יום ואומר שמע ישראל ד' אלקינו ד' אחד Berachot 14 a, 24 b, Sabbat 25 a, 106 a, 134 b, Pesachim 34 b 43 b, Jer. Schekalim VII, 7. Sukka 44 a, Kidduschin 9 b, Ketubot 104 b, 7 a, 65 a, Jebamot 42 b, 73 b, 74 a, Gitin 44 b, 57 a, Nedarim 36 b, 57 b, Nasir 35 b, B. K. 34 b, B. M. 16 b, 49 a, 99 b, B B. 39 a, 85 a, 113 a, 176 a, Synh. 33 b, 47 a, 83 b, 90 a, Schebuot 21 a, Temura 3 b, Makkot 7 b, Jerusch. Horajot III 5, III 6, Ab. S. 26 a תני ר' אבהו קטיה דר' יוחנן העכום ודרזעים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אבל המינין והמסורת והמומרין מורידין ולא מעלין א"ל אני שונה לכל אביזרת אחד

Rabbi Simon ben Lakiſch 1), des halachiſchen Gegners ſeines

לרבות את המומר ואת אמרת מורידין ספי מכאן מומר ibid 42 b, 51 a, 62 a, 67 a Lebachim 6 a, Temura 2 a, 10 a, 12 a, 12 b, Menachot 88 b, Erachin 7 a, Chulin 42 b, 97 b, 103 a, Meila 14 a, Nida 13 a, Jer. Berachot 4 b, 8 b, 8 d, 12 d, Peah 15 c, 18 b, 18 d, Jer. Sab. 10 b, 21 a, (Wien) ר' אבהו בשם ר' יוחנן נאמן הרופא קטיע אי"ר אבהו בשם ר' יוחנן כל שהוא 23 a זה מומחה רפידו בו ושניהו ושלשתו 26 a מרפא אין בו משום דרכי האמרי 33 b, 34 b, 38 a, 39 a, 42 b, 43 b, 52 b, Jer. Erubim 10 b, 20 a, 22 b, 23 a, Jer. Peſachim 6 a, 6 b, 11 a, 12 a, 18 b, 19 b, 29 b, 31 b, Jer. Joma 16 a, 16 b, 21 b, רחולה אומר יכול אני ורופא אומר איני יודע ר' אבהו בשם ר' יוחנן נעשה כספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת. Jer. Suka 9 b, Jer. Beza 2 a, Jer. Megilla 9 b, Jer. Chagiga 3 a, Jer. M. K. 7 b, 9 b, Demai III. 2, VII, 1, Kilajim II 1, II 5, IX 3, Jer. Schebiit I 2, V 3, VII 6, VIII 6, X 9. Terumot I 1, 42 b, (Krakau) 43 d, V 9, VI 1, IX 5, VIII 9, IX 7, X 1, X 7, XI, 4. Maſrot V 6, Maſer Scheni II 1, IV 4. 7, Chala 60 b (Kr.) Orla 61 a, 61 b, 62 b, 62 c, 62 d, Bikurim 64 a Jer. Jebam. I. 2, I 6, VIII 2, VIII 3, Ketubot V 13 VI. VIII 10, IX 6, Jer. B. B. II 8, VI, 1, Jer Synh. II, 1. III 8, IV 7, VII 6, Jer. Schebuot III 10, Ab. S. I. 4, XII. 4. IX 13, XI 1, 2, 7. II 3, III 7, V 1, V 11, Jer. Nida II. 4 Jer. B. K. IV 3, VI 7, VII 2, VIII 4, VIII 6, Jer. B. M. III 4, IV 2.

1) Chaſit ר' אבהו וריש לקיש הוו עללין לחדא מדיתתא אל תראני דקסרין אמר ליה ר' אבהו לר' שמעון בן לקיש מה בן עלינן למיעבד דדירופא וג'דופיא נחת ליה ריש לקיש מן חוריה וספא חלא ויהיב בפומיה אמר ליה מרו כן אמר ליה אין הקב"ה רוצה כמי שאומר וילטוריא על אני ישנה רבי תנחומא ורבי חונא ור' אבהו בשם ibid הבריות ריש לקיש כתיב הרפו ודעו כי אנכי אלקים וכי' אמר הקב"ה לישראל א"ר אבהו Tanchuma Wajeze הרפו מעשיכם הרעים ודעו כי אנכי אלקים בשם ר"ש בן לקיש כיון שראו האבנים שהיו תחת כבודו של הקב"ה נמרטו סלן ונעשו אבן אחת מנין שעד שלא ישן כתיב ויקח מאבני המקום אבנים הרבה וכיון שנגנר כתיב ויקח את האבן אבן אחת ibid. Tezawe מחזן מתנים קמיו שנפף את המלאך ועצרו אמר ר' אבהו בשם רשב"ל כשראת אדרן המלאך מתרים כנגדו נתן מחתה על פניו שנא' ישימו קטורה באפך וכלול על מובחך להוריעך כמה קטרת חביבה Berachot 47 a, Sabbat 127 b, Peſachim 35 b, 46 a, Beza 13 a, Chulin 122 b. Jer. Peah 18 d, 20 a, Jer. Sabbat 2 b, 9 b, (Ed. Wien) vgl. jedoch daſ. 30 a, wo es anſtatt ר' אבהו ור' שמעון heißt רבי אבהו בשם רשב"ל בן לקיש, Jer. Peſachim 6 a, Suka 1 b, Schebiit X, 7, Terumot VI 3, VII 1, VIII, 9. Maſrot V 1, Chala 57 b, (Kr.) Jer. Ketubot III 9. Jer. Synh. VIII 2, Jer. Nida I. 4.

Lehrers, von welchem er gern Belehrung annahm. Auch minder bedeutende Amoräer erfreuen sich seiner Beachtung, so Rabbi Chanina 1), Samuel bar Nachman 2), Raw Tanchum 3), Rabbi Jose ben Chanina 4), Rabbi Eleasar 5), Rabbi Jo-

---

1) G. R. 19. Lew. R. 5, Num. R. 10, Kiduschin 81 b, Nedarim 53 a, 62 a (mit dem Zusatz בן גמליאל) Ab. S. 39 b, Schebiit 4 b. Masrot II, 7. Schochar Tob 29.

2) Jer. Tanit 10 a ולמה באילן תרתין פרשתא ר' ועירא ר' אבהו בשם ר' שמואל בר נחמן מפני שירידת גשמים כלולה בהם B. M. 99 b (ohne בר נחמן) Synh. 79 b (desgl.) Jer. Schebuot VI. 4.

3) Chasit השבעתי אתכם רבי אבהו בשם רבי תנחום אמר מה שוטרי ישראל אומרין לפרעה הריני תבן אין נתן לעבדיך וגו' וחטאת עמך את יחסי על עמך את חסי על אומתך ;את גורם לעצמך שתסתלק המלכות ממך ותתן לאומה אחרת.

4) Ex. R. 30 כעיד דברית ליעקב אמר ר' אבהו בשם ר' יוסי בר חנינא משל למלך שהיה לו פרדס והיה נטע בו כל מיני אילנות ולא היה נכנס לתוכו אלא הוא שהיה משמרו משעמדו בניו על פרקן א"ל בני הפרדס הזה אני הייתי משמרו ולא הנחתי אדם להכנס לתוכו אתם תהיו משמרין אותו כדרך שאני הייתי משמרו כך אמר אלקים לישראל עד שלא בראתי את העולם הזה התקנתי את התורה שנא' ואהיה אצלו אמון מה אמון אומן שנא' כאשר ישא האומן את היונק לא נתתיה לאחד מן האומות אלא לישראל שכיון שעמדו ישראל ואמרו כל אשר דבר ר' נעשה ונשמע אמר ר' אבהו בשם רבי — כי תבא Tanchuma. מיד נתנה להם וכי' וכי בר חנינא בא וראה כמה מרחמאין וכמה יש להם פתחון פה לעושי מצות אדם יש לו עסק אצל מלכות פעמים שהוא נותן כמה ממון עד שמניעין אותו אצל המלך כיון שהגיע אצל המלך ספק עושה שאלתו ספק לא עושה אבל הקב"ה אינו כן אלא יחיד אדם לתוך שדהו ראה אשכול שביכר תאנה שביכרה רמון שביכר מניחו בסל והולך לירושלים ובא ועומד באמצע העזרה ומבקש רחמים על עצמו ועל ישראל וס' Pesachim 100 a, Ketubot 50 a, B. M. 105 a, Jer. Berachot 12 a, Jer. Peah 15 c, Jer. Sabbat 13 a, 24 b, 37 a (Ed. Wien) Jer. Erubin 25 a (wo aber nur steht ר' יוסי ohne den Zusatz בר חנינא, gemeint ist jedoch Jose bar Chanina) Echa R. Pethichta 3 Stellen, Sabbat 94 b (erklärt er einen Ausspruch des R. Jose b. Chanina (Jer. Berachot 12 a, Jer. Pesachim 21 a, Jer. Beza 7 b, Jer. Tanit 6 b, Jer. Megilla 8 a 9 a, (Ed. Wien nach Folio und Seite citirt) Demai II. 1. Terumo 6, 3, IX. 7, X. 2, Challa I, 1. Jeruschalmi B. B. II. 9 Jer. Synh. II 1 VIII. 1 Jer. Makkot II. 7. Jer. Ab. S. I. 9, II 1, Jer. B. M. VI 3 (zwei Stellen VI. 5, IX, 4.

5) Lew. R. 3, Jer. Synh. X 5. Koh. R. — את הכל עשה יפה

nathan 1) und Rabbi Chiskia 2). Die Zahl seiner Schüler ist sehr groß. Die bedeutendsten sind: Raw Huna und Rav Kahana 3), Rabbi Berachjah 4), Rabbi Jakob bar Sebid 5), Rabbi

---

כעתו — אמר ר' אבהו כשם ר' אלעזר מחלוקת שהיתה בין רחבעם לירבעם בין דוד ושבע בן בכרי ראויה היתה להיות אלא אמר הקב"ה עדיין לא נבנה בהמ"ק ואני מבנים מחלוקת כמלכות בית דוד אלא יבנה Sabbat 134 b, 141 a, Jonia 80 a, Kid. 56 b, Pesachim 21 b, P. K. 41 a, Chulin 114 b, Nedarim 32 a. אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנא׳ וידק את חניכיו וכו׳ Sota 45 a, Sanh. 26 b, Horajot III, 5. Jer. Ber. 4 c, 6 a, 8 a, 9 b, 13 b, רבי אבהו בשם רבי אלעזר אשרי שאל יעקב בעורו מה כתיב ביריה עושה שטים וארץ וכי מה ענין זה לזה אלא מלך בשר ודם יש לו פטרון שולט באפרכיא אחת ואינו שולט באפרכיא אחרת אפי׳ תימא קומקלטור שולט ביבשה שמא שלט בים אבל הקב"ה שלט בים וביבשה ומציל בים מן הים וביבשה מן האש הוא שהציל את משה מחרב פרעה הציל את יונה ממעי הדגה וכו׳ Dieselbe Stelle Jer.. Ab. S. III 1, wo es jedoch heißt ודרש ר' ועירא בריה דר' אבהו קומי ר' לעזר. Jer. Peah 21 b, Jer. Sabbat 34 b, 37 b, 47 b (Ed. Wien) Jer. Erubin 8 a, 26 b, Jer. Pesachim 6 a, Jer. Megilla 1 a, 4 a, Jer. M. K. 3 a, Jer. Kilajim V. 8 Schebiit VII 5, Terumot VIII. 9, Orla 62 d, Jer. Jebom I. 6, Jer. Synh. II 1, III 5, VII 5, Jer. Schebuot VIII. 1, Jer. Ab. Sara III. 7, Jer. B. M. X 2.

1) Midr. Koh. ר' ברכיה ור' אבהו כשם ר' יונתן גם את העולם נתן בלבם אהבת עולם נתן בלבם אהבת תיתוקת לתן בלבם משל למ"ד אמר רבי אבהו שנה לי רבי יונתן בן עכמאי למלך וכו׳ Jer. Sabbat 9 a כת כרן שהיתה וכו׳ Jer. Terum. XI 10,

2) Jer. Erubin I. 10.

3) Pesachim 52 b.

4) Ex. R. 23 נמן כסאך מאו אמר ר' ברכיה בשם ר' אבהו אע"פ שמעולם אתה לא נתישב כסאך ולא נודעת בעולמך עד שאמרו בניך שירה לכך נא׳ נמן כסאך מאו וכו׳ Num. R. 10, Chasit P. מ עמודיו עשה כסף תוכו רצוף אהבה רבי ברכיה ורבי P. ואת בן בשם רבי אבהו ארבעה גאים הם גאה שבעופות נשר גאה שבבהמות שור גאה שבחיות אריה גאה שבכולן אדם וסלן נטלן ותקנן בבמא הגבד שנא׳ ר׳ וכו׳ ibid P. מתתקים חזו, Schoch. Tob 23.

5) Jer. Ber. 10 a, Jer. Peah 16 c, Jer. Peza 10 b, Schek III a, Demai III. 3, VII 1, Schebiit IV 2, Terumot XI 2, Maforot I 8, Jer. Sota 18 b, Jer. Ketubot IX 3 Jer. Schebuot IV 7 Jer. Ab. S. I 9, Nida II, 7. III 3.

Seira 1) Abba 2), Chiskia 3), Samuel 4), Pinchas 5), Simun 6), Tachlifa 7) und Rabbi Jirmijah 8). Alle diese haben im Namen des Rabbi Abahu halachische Aussprüche tradirt. Manche Halachas, die in seinem Namen mitgetheilt werden, gehören einem andern später lebenden Abahu an 9). In der von Rabbi Abahu

---

1) Berachot 51 a, Synh. 59 b, Schek. III a, Pea 18 a, 20 b J. Megilla 2 b, Demai V 9, Synh. I, 2.

2) Synh. 6 a, J. Synh. I. 1.

3) Jer. Berach. 4 c, 6 d, 8 d, Jer. Meg. 3 b, 13 a.

4) Jer. Sabbat 7 a, 30 a, M. K. 5 b אמר ר' שמואל בשם ר' אבהו וקן שאירע כו דבר אין מורידין אותו מגדולתו אל, אומרים לו הכבד ושב בביתך Schebiit VII. 2, Terumot IV 3, Jer. Ab. S. IV 11.

5) G. R. 68.

6) Chasit מי ואת עולה רבי ברכיה ור' סימון בשם רבי אבהו אותו אבק נטלו הקב"ה ונתנו תחת כסא הכבוד שלו ה'ל' וכו'. Jer. Sabbat XVII 2, Schewiit VI. 1.

Es tradiren Aussprüche im Namen des Rabbi Abahu auch R. Jose Jer. Sabb 12 a, R. Acha Jer. Sabb. XIX. 6, Jer. Joma 6 b, doch scheint R. Acha, ein späterer Amoräer, im Namen eines andern R. Abahu tradirt zu haben, dasselbe dürfte auch gelten v. Bun, Chasit P. עסודיו עשה, Jer. Sabb. XIX. 3; Rabin B. Gitin 9 b, Sebach. 33 b, B. B. 135 b, Ami ורדינאה Nida 19 b. Jer. Synh. VIII 3. ר' שמואל בר סוסרתא

7) B. B. 71 b.

8) B. B. 140 a, Schebuot 21 a, 37 b. Jer. Berachot 6 d, Scheb. VII 2, Jer. Ketub. IV. Jer. Synh. III. 9, VII 7, Jer. Makot II. 1 Jer. Schebuot IV 2, Jer. Ab. S. IV. 8.

9) Berach. 51 a, 51 b, 59 b, Erubin 48 b, Pesachim 52 b, 100 a, M. K. 3 b. B. M. 107 a, Synh. 95 b (wo R. Aschi als sein halachischer Gegner erscheint) Synh. 99 b gehört dem Elischa b. Abuja an, vgl. Weiß, דור דור וכו' III. Theil, Ab. S. 75 a zweifelhaft, weil hinter רב ושמואל stehend, Erachin 23 b zweifelhaft, ob Abahu oder Aibu, ebenso B. K. 33 b, Keritot 24 a, wo es ebenfalls wie in Gitin 33 a אייבו statt אבהו heißen muß. Nida 20 a, wo Abaji im Disput mit Abahu vorkommt, kann Abahu I nicht gemeint sein, da dieser in Palästina lebte, während jener in Babylon war. Jer. Synh. IV. 6, XI 2, Jer. Makot I. 7, wo ihm ר' יעקב בן דסי antwortet. Jer. Ab. S. III 1 u. a.

geleiteten Akademie herrscht ein reges Leben, ein lebendiger Gedankenaustausch. Bald richtet man Fragen an ihn, die er beantwortet, bald wirft er eine Frage auf und verlangt eine Antwort aus dem Kreise der Hörer 1). Mit Fragen wenden sich an ihn R. Chelbo 2), Samuel 3), Seira 4) und andere 5). Rabbi Abahu gilt als Autorität und wird als solche von R. Seira angeführt 6). Vermöge seiner Autorität entscheidet sein Urtheil in zweifelhaften Fällen 7). Er giebt Worterklärungen 8), Erläuterungen von Schriftversen 9), motiviert die Meinungen anderer Lehrer, wie des Rabbi Jochanan 10), des Rabbi Simon b. Lakisch 11), und der Tanaiten Rabbi Jose 12), Rabbi Elieser 13), Rabbi Je-

---

1) Menach. 70 a, Synh. I, 2 Jer. B. K. VII 1, Jer. B. M. III 2.

2) Jer. Megilla 16 a.

3) Jer. Synh. I. 4.

4) Jer. Ab. S. II, 3. Jer. R. H. 6 a, Jer. Ber. 12 a.

5) Jer. Jebamot IX 1, Ab. S. V. 4, Abba bar Chia Pesach. 59 b, Chiskia, Erachin 28 b.

6) Sabbat 41 a.

7) Sabbat 57 b, Pesach. 59 b, Trumot VIII 5.

8) Sabba 57 b erklärt טוטפות u. פרביטין, Demai II 1 erkl. das Wort דמאי, Chagiga 13 a מאי כרוב א״ר אבהו כרביא, B. B. 25 a מאי פרום פלגא Bechor. 58 a א״ר אבהו מאי אוריה אור יה u. m. a.

9) M. K. 16 b אמר אלקי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלקים מאי קאמר אמר ר׳ אבהו הכי קאמר אמר וכו׳ אלה שמות הגבורים אשר לדוד יושב בשבת תחכמוני מאי קאמר אמר א״ר אבהו א״ת ויראו אלא ויראו — M. K. 28 b ר׳ אבהו ה״ק וכו׳ נפתלי אילה שלוחה הנותן אמרי שפר א״ת אמרי שפר אלא Tanit 9 b בן פורת עלי עין וא״ר אבהו Sota 36 b und B. B. 118 a אמרי ספר א״ת עלי עין אלא עולי עין — סוטה מ״ד ע״ב אמר רבי אבהו הכי קאמר שנא׳ ועגו ואמרו להלן הוא אומר ועגו הלזיים ואמרו מה ענייה האמורה להלן מהו משמע דהאי עליל לישנא דמגלי R. H. 21 b בל״ק אף כאן בלה״ק הוא א״ר אבהו אמר קרא אמרות ד׳ אמרות טהורות כסף צרוף וכו׳.

10) Jer. Tanit 13 b (Wien).

11) Maser Scheni V, 8, Jer. Synh. I, 3 Demai VII 9.

12) Synh. 81 b.

13) Chulin 140 b אמר רבי אבהו מאי מעמא דר׳ אליעזר אתיא דגירה וכו׳.

huda 1) theilt lehrreiche Erzählungen mit 2) und entfaltet so eine umfangreiche segensvolle Thätigkeit. Er begnügt sich jedoch nicht damit, in Cäsarea belehrend zu wirken, er bereiset auch andere Städte, um daselbst die Kenntnis der Halacha zu verbreiten und seine Glaubensgenossen durch seine Predigten zu erbauen, vielleicht auch um ihnen in politischer Beziehung zu nützen. Wir treffen ihn in Bozra 3), in Alexandria 4), in Lydda 5) in Tiberias 6), in Uscha 7) und in Arbel 8). In Bozra besucht er den Rabbi Jose Rescha (siehe oben) und giebt Verhaltungsmaßregeln bezüglich der Sabbatfeier. In Alexandrien trifft er die Anordnung, daß man dort, wo kein Zweifel hinsichtlich der Bestimmung des Neumond herrscht, den Feststrauß am ersten Tage des Hüttenfestes auch dann zur Hand nehmen dürfe, wenn der erste Sukkottag auf einen Sabbat fällt. In Lydda hört er die Predigt des Rabbi Samuel b. Nachmani. Nach Tiberias zog es ihn

---

1) Pesachim 33 a, Ketubot 46 a — Synh. 54 b, Sebach. 107 b.

2) Jer. Berachot 5 d Erzählung von der Begegnung des R. Josua und R. Gamaliel mit Juda b. Paphus. R. H. 6 a erz., daß am Tiberiassee keine Kutäer gewohnt haben. Berach. 63 a erzählt er von dem Wortwechsel, den Chananja, Bruderssohn des R. Josua mit den Abgesandten aus Palästina Jose b. Kifra und dem Enkel von Secharja b. Kebutal gehabt.

3) Jer. Sabbat III ר' אבדו הורי בבוצרה מטלא נצרו כמה ומיתן הורי ר' אבדו בבוצרה Jer. Challa 60 a תלתא כיפין ומירמין עליהן שפי צריכה רוב.

4) Jer. Erubin III. 9 ר' אבהו אזל לאלכסנדריאה ואמעינן לולבין בשבתא.

5) Lew. R. 35 אמר ר' אבדו עבר הוינא קומי כנישתא דשרסיא בלוד ושמעית קליה דרבי שמואל בר נחמני יתיב ודרש וכ'.

6) Schekalim III 3, Midr. Koh. מי כהחכם Jer. Sabbat VIII 1.

7) Ket. 50 a אשכחיה ר' יצחק בר יוסף לר' אבדו דהוה קאי באוכלסא דאושא.

8) Schebiit VI 3. ר' אבדו על לארבל ואיתקבל גבי אבא בר בניסי.

1

immer wieder hin. Dort hat er manche neue Aufschlüsse gefunden und einmal eine bis dahin unbekannte Tosifta entdeckt, was ihn so sehr erfreute, daß sein Antlitz hell strahlte und leuchtete. Einige Tiberienser meinten nun, er habe einen Schatz gefunden, sie wurden bald belehrt, daß es eine geistige Freude über einen geistigen Fund gewesen, der seinem Antlitze den hellen Glanz verliehen hat. 1)

(Fortsetzung folgt).

---

1) Schekalim III 3, Jer. Sabbat VIII, 1. Midr. Kohelet V. מי כהוכם.

Notizen.

I.

Eine Anekdote von Juda Halewi.

1855 bereits hat Steinschneider in Ersch und Gruber's Encyclopädie II, 31 p. 51 n. 67 eine „bisher unbekannte interessante Anekdote über Jehuda ha-Lewi" mitzutheilen verheißen, die Josef Ibn Aknin in seinem Commentar zum hohen Liede 4, 3 f. 43 uns überliefert. Da diese Mittheilung unterblieben ist, Alles aber, was von Juda Halewi herrührt, Anspruch darauf hat, ans Licht gezogen zu werden, habe ich eine Copie dieser Stelle von Neubauer erbeten, die ich hier in Text und Uebersetzung vorlege: תם קאל מרכך נאזה אעלם אן כלאמהא עוד לאן תם מן יכן מנהא אלמנטר חסן ואלמכבר קביח פאכבר אן אלמכבר ואלמנטר מנהא חסנאן מתאכקאן 1) ופי הד(ה)[א] אלמעני קאל שאעד אלערב.

פמן לולו תגלוה ענד אכתאמהא (Tawil)

פמן לולו ענד אלחדית תאמקט(ו)ה.

ולשאערנא אלאגל ר' יהודה הלוי ויל פי הד(ה)[א] אלמעני נאדר טריף ראינא אתכאתה הנא לכונה לאיקא באלמעני למא נתן כסכילה אכברנא בעץ אלמשאיך מן אהל אנרנאמה נע' אנהם חצרוה פי נזהה ומגלם אנה אנתמע פיה גמלה מן אלאגלא ואלאעט(ו)[א] ומנחם ר' יהודה חלי פי קנבה מן קצבה משרפה על[י] מחצרם אלגמיל פביתנהם [פביתא תם l.

1) Ich habe nur die nothwendigsten diakritischen Punkte hinzugefügt, die in der Handschrift fast völlig zu fehlen scheinen. Dagegen habe ich mich nicht von der Rücksicht auf die Forderungen der Grammatik zu Aenderungen bestimmen lassen. So habe ich z. B. hier die Nominative auch beibehalten, wo der Accusativ auf ן— zu erwarten wäre, wie es J. Israelsohn in seiner Edition Samuelis ben Chofni trium sectionum i posteriorum libri Geneseos versio arabica cum commentario gethan hat (St. Petersburg 1886) p. VIII; nur möchte

מתעגבן מן חכמה אלבארי פי כלה פאדא באמראה חסנה אלונה ואלסלכם מתעגבא מן גמאלהא ושכרוא אללה תע' עלי אתקאן מצנועאתה פכינמא הם מתעגבוא מן חסן צנעתהא ואעתראל כלקתהא פאדא כהא תת[א]רת מן תמאשי אנהא שסמעוא [פסמעו אנהא .l] לה[א] צות קבית ומנטק סמג פקאל עגד סמאעה דלך אלצות הפה שאסר הוא הפה שרתיר פטרב אלסאמעין לדלך לאסתאראתה לכלאם רבתי זיל (Kethub. II, 1) אלמעני אלשערי פי ה'(ה)[א] „Es heißt ferner: deine Rede ist lieblich, d. h. wisse, daß auch ihre Sprache süß ist, denn es giebt auch solche, deren Aussehen wohl schön ist, die aber eine häßliche Art zu sprechen haben, darum berichtet uns der Dichter, daß bei ihr Aussehen und Sprechweise beide übereinstimmend schön sind. In diesem Sinne sagt der arabische Dichter:

Und Perlen giebt es, die sie lächelnd zeigt,
Und andre, die sie redend fallen läßt.

Ich will hier auch eine köstliche Anekdote unseres berühmten Dichterphilosophen Jehuda Halewi anführen, weil sie in den Zusammenhang dessen gehört, wovon wir eben handeln. Einer der Gelehrten Granadas hat mir nämlich überliefert, daß sie mit ihm bei Unterhaltungen und in Circeln zusammenkamen, bei denen sich in einem der prächtigen Paläste der Stadt die ganze Gesellschaft, darunter eben auch Juda Halewi zu schöngeistigen Besprechungen zu versammeln pflegte. Während man nnn grade die Weisheit des Schöpfers im Universum bewunderte, erschien eine ebenso schöne als feingekleidete Frau; da fing man an, deren Schönheit zu bewundern, und pries Gott ob der Vollkommenheit seiner Gebilde. Eben war man dabei, die Herrlichkeit ihrer Körperbildung und das Ebenmaß ihrer Gestalt anzustaunen, als sie

---

ich die Schuld nicht dem Abschreiber aufladen, sondern eine Eigenthümlichkeit des Autors darin erkennen.

So nach der Vermuthung meines Freundes Prof. Dr. D. H. Müller in Wien.

einen der [im Saale] ſich Ergehenden anredete. Da nahm man wahr, welch eine häßliche Stimme und was für eine garſtige Sprache ſie hatte. Juda Halewi aber bemerkte, als er dies hörte: der Mund, der gebunden, hat auch gelöſt (der Mund, von dem der feſſelnde Zauber ausging, hat ihn gebrochen). Ueber dieſe poetiſch übertragene Anwendung des bekannten Miſchnawortes geriethen alle, die dies hörten, in die freudigſte Bewegung".

Es wäre ein müſſiges Beginnen, errathen zu wollen, wer Ibn Aknin's Berichterſtatter geweſen iſt. Jedenfalls wird es ein jüngerer Zeitgenoſſe Juda Halewi's geweſen ſein, der aus eigener Anſchauung über das geſellſchaftliche Leben des Dichters in Granada Joſef Ibn Aknin Etwas berichten konnte. An Freunden, die in Afrika von ihm erzählen mochten, wird es nicht gefehlt haben, wiſſen wir doch von Salomo Ibn Almuallim und Meir Ibn Kamnial's Beiſpiele her, daß das jüdiſche Spanien von ſeinem Ueberfluſſe an Aerzten an die Höfe von Nordafrika abzugeben pflegte. Wie immer es jedoch um den Ueberlieferer dieſer Anekdote beſtellt ſein möge, danken wir es ihm, daß er uns einen Blick in einen jüdiſchen Salon Granadas aus der erſten Hälfte des zwölften Jahrhunderts hat werfen laſſen: das arabiſche Vorbild beherrſcht das geiſtige Leben der Juden in Litteratur und Geſellſchaft; dort wie hier gilt vor Allem der funkelnde Witz, das ſchlagende Wort; die ſchöne Frau fehlt auch da nicht; einen Augenblick in der Geſellſchaft des Dichterfürſten zubringen zu dürfen, iſt Gewinnes genug.

David Kaufmann.

II.

הורדא = Hördt bei Speyer.

Ich habe bereits in diesen Blättern 1886, 513 bemerkt, daß Merx die „sicherlich unverstanden gebliebene Formel hinter dem Namen Josef b. Meir's נ"צל מהורדא" in den Urkunden der Stadt Speyer (ed. A. Hilgard) p. 372 nicht ohne Weiteres als Eulogie habe übergehen dürfen. Dreimal erscheint der Name in den facsimilirten Urkunden, zweimal mit dem räthselhaften Worte hinter der üblichen Eulogie, einmal ohne dasselbe. Das einmalige Fehlen dieses Bestandtheiles, sowie der Umstand, daß er da, wo er auftritt, deutlich als selbstständiges Wort für sich geschrieben wird, hätten darauf führen müssen, das das Ganze unmöglich eine Eulogie darstellen könne. Gleichwohl erwecken die Punkte über dem Worte den Schein einer Abbreviatur, die ich um so eher darin vermuthen zu dürfen glaubte, als die deutschen Juden in den Eulogieen für Todte und Lebende eigenthümlicher, noch nicht völlig erklärter Abkürzungen hinter ihren Namen sich zu bedienen pflegten. Allein die Kölner Schreinsurkunden, deren photographische Nachbildung nicht dringend genug gewünscht werden kann und ein schönes deutsches Gegenstück zu der nunmehr zu erwartenden Ausgabe der englischen Schtaroth zu bilden berufen ist, belehreu uns schon in der Wiedergabe bei Brisch (Geschichte der Juden in Cöln II, Anhang) darüber, daß die Setzung von Punkten über Bestandtheile des Namens bei den Juden Deutschlands nicht immer Abbreviaturen andeutet, sondern auch bei Wörtern angewendet wird, die irgendwie hervorgehoben werden sollen. So vermuthe ich, daß die Punkte über manchen Namen z. B. חוסן תשועה, יועץ, זהב Uebersetzungen aus dem Deutschen andeuten, ähnlich wie z. B. נוש גארט Nußgarten, שרביט הזהב vielleicht Chrysost-

phanus (s. Zunz, Syn. Poesie p. 107), שמח Friedmann (s. Zunz, Ges. Schriften 3, 213) wiedergiebt. Das häufige הגדול vor den Namen = הגאון ר׳ 1) lehrt uns erst völlig das feine Wortspiel Elieser b. Nathan's im Briefe an R. Jakob Tam's Vater Meïr: הגדול הרבני רומא פרח verstehen (s. Magazin für die Wissensch. des Judenth. 13, 152). Doch fordert die Erörterung der Formeln, Namen, Eulogieen und Abbreviaturen in den Schreinsurkunden eine besondere Abhandlung; hier seien sie nur zu dem Zwecke herangezogen, uns auch bei unserem Räthselwort vom Zwange der gewaltsamen Auflösung einer vermeintlichen Abkürzung zu befreien. מרוירא ist denn auch in der That ein Ortsname, keine Abbreviatur. Unter den 12 Vorstehern von Speyer zeichnen sich somit zwei nach ihren Heimathsorten, der erste und der letzte (s. Urkunde III). Juda b. R. Meïr Berner ist der erste. Daß wirklich ברנר so wiederzugeben ist, beweist das Vorkommen desselben Mannes in einer deutschen Urkunde von Speyer (Nr. 364), wo er p. 285 Z. 29 uns als Leo Berner begegnet. Ebenso zeichnet Jose b. Meir מרוירא. Ich irre wohl nicht, wenn ich übersetze: aus Hördt. „Herde oberhalb Spire" heißt es p. 243 Z. 16 in einer Urkunde von Bacharach. Das Kloster von Herde, das zur Diözese Speyer gehört, kommt mehrfach in den Urkunden vor. 1344 meldet das Bürgerbuch von Speyer (ib. p. 491 Z. 1): Item Swiker der schultheisze von Herde ist burger worden. Diese Schreibung des heutigen Hördt spiegelt הירדא wieder. Das e am Ende wird wohl schon im 14. Jahrhundert stumm gewesen sein und wird nach Art des stummen e durch א wiedergegeben, wonach vielleicht Güdemanns Bemerkung (Geschichte des Erziehungswesens der Juden in Frankreich und Deutschland p. 277 f.) einzuschränken ist. Das erste e wird dagegen durch י wiedergegeben, wodurch allein es überhaupt bezeichnet werden konnte,

1) Anders Berliner in diesen Blättern 1869, 179 u.

da y für e erst in viel späterer Zeit zur Verwendung gelangt (s. Steinschneider, Hebr. Bibliographie) VI, 119 f.

Ob der zweite Josef מרדה, den die jüdische Litteratur kennt, etwa mit unserem identisch und auch in diesem Geleitworte Herde zu erkennen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Zunz verzeichnet unter den Belegen dafür, daß die synagogalen Dichter zuweilen auch ihren Heimathsort in ihren Poesieen akrostichisch zu verweben pflegten, Syn. Poesie p. 110 n. b auch das Gedicht מי יסד שמי גבהים Bodl. 613 Nr. 598, in dem als Akrostichon Joseph מהר רה erscheint. Neubauer erwähnt Catalogue p. 363 Nr. 110 diesen Pismon mit der Bemerkung: יוסף מרדה ? and א"ב. Wie ich den mir von ihm mitgetheilten Strophenanfängen entnehme, in denen die Namenszeichnung in den auf מי folgenden Worten zu finden ist, muß bei Zunz מרדה in Einem Worte gelesen werden. Den Schlußbuchstaben bildet ה — מי הקים כל אפסי — ארץ, gleichwohl wäre es darum noch nicht unmöglich, auch diesen Josef nach dem deutschen Herde zu versetzen. Das erste e mußte nicht eben transcribirt werden. Ib. bei Zunz ist auch die Angabe: Isak b. Jakar מלוך zu verbessern, die leicht dazu verleiten kann, in dem Ortsnamen Luoch, das heutige Lug in der Pfalz zu vermuthen. Es ist מלל zu lesen, wie Literaturgeschichte p. 268 angegeben ist und Zunz bereits bei Landshuth עמודי העבודה p. 122 berichtigt hat. Lutra im Akrostichon Menachem's, das Zunz ib. bereits als Kaiserslautern erkennt, erscheint auch in den deutschen Urkunden als Lutrea. Vielleicht darf in der Frage nach der Heimath des Dichters Joseph מרדה der Umstand berücksichtigt werden, daß vorwiegend deutsche synagogale Dichter ihre Heimath in den Akrostichen ihrer Gedichte anzugeben pflegten.

David Kaufmann.

Miscelle.

Man lieſt immer wieder mit Vergnügen ein Wort von dem alten und immer jungen Acht und Vierziger Carl Vogt, dieſem angenehmen causeur, der vom Hundertſten ins Tauſendſte kommt, aber nie den Leitfaden und ſein Leitmotiv verliert. Schreibt er von Botanik, ſo kommt er durch paſſende Uebergänge auf die Empfindung, die ihn, wie es ſcheint, tief und ſchmerzlich bewegt. Vogt nämlich hat das Programm von 48 nicht zum alten Tröbel geworfen, wie ſo viele, viele Andere, welche Freiheit und Gerechtigkeit dem Moloch der excluſiven Nationalität zum Opfer hinwerfen, uneingedenk des tiefgedanklichen Spruches: „Gerechtigkeit macht ein Volk groß.“ C. Vogt kann ſich gar nicht über die Frechheit des alles Recht und alle Humanität verſpottenden Antiſemitismus beruhigen. Er kommt in ſeinen ergötzlichen Cauſerien immer wieder darauf zurück; dieſe Schmach beſchäftigt ihn und darum erfaßt er jede Gelegenheit davon zu ſprechen.

Jüngſthin beſprach er ein Werk des Franzoſen John Grand-Carteret: La France jugée par l'Allemagne in einem Feuilleton-Artikel der neuen freien Preſſe: „Deutſchland und Frankreich im literariſchen Spiegel (N. Fr. Pr. vom 10. und 11. December). Zum Schluſſe kommt er von den Juden und dem Antiſemitismus zu ſprechen, und wie er darüber ſpricht, iſt beherzigenswerth, wenn man dagegen die Aeußerung des berühmten Geſchichtsſchreibers der Römer hält, welcher ſeinen ſchamhaft verhüllten Antiſemitismus wenigſtens in Verhöhnung der Geſchichte der Juden Luft macht, gerade in der Epoche der Geſchichte, in welcher die Juden einen ſo hochgradigen Patriotismus allmälig aus ſich und ihrer Literatur

entwickelt haben, daß sie es mit dem brutalen, Recht verhöhnenden und Völker verachtenden römischen Volk aufnahmen.

C. Vogt bemerkt zum Thema, das Grand-Carteret angeschlagen hat: „Die Confession ist es wohl nicht, welche dem durchgängig sympatischen Urtheil der Juden zu Grunde liegt. Die Thatsache steht fest und erklärt sich von selbst. Frankreich ist mit der Emancipation der Israeliten vorangegangen und hat sie nicht nur politisch und auf legalem Boden, sondern auch in socialer Hinsicht durchgeführt. Die Gleichstellung mit den Christen steht nicht nur auf dem Papier, sie existirt wirklich. In allen Lebensstellungen bis zum Minister und General hinauf findet man Juden. Es fällt keinem Franzosen ein, dagegen zu protestiren, daß ihm der Zeugeneid von einem jüdischen Richter abgenommen wird. Der Antisemitismus, diese in den Sandebenen der Mark von protestantischen Priestern gepflegte Giftpflanze, hat trotz einiger vereinzelter und schnell zu Boden gefallener Versuche in Frankreich nicht Wurzel schlagen können. Der Israelit findet sich in Frankreich nicht als Jude unter Christen, sondern als Mensch unter Menschen, als Bürger unter Bürgern. Die Stellung, die er in der Gesellschaft einnimmt, hängt durchaus von denselben Faktoren ab, welche den Rang und die Stellung der Christen bedingen. Man kümmert sich nicht darum, ob der Mann in die Kirche oder in die Synagoge geht. Es wäre wunderbar, wenn sich der Jude unter solchen Verhältnissen nicht wohl fühlen sollte, sie berühren ihn angenehm, und diese angenehme Stimmung findet ihr Echo in seinen Urtheilen. Börne, Heine und Rahel Varnhagen geben den Ton an, der bei den meisten ihrer semitischen Nachfolger wiedertönt. Nicht umsonst ist „der Zug nach Westen" bei „den deutschen Juden so stark ausgeprägt."

Abhandlungen.

Die Bedeutung der Prieſterſchaft für die Geſetzgebung während des zweiten Tempelbeſtandes.

Oefter bezeichnet Joſephus die judäiſche Prieſterſchaft, die Nachkommen Ahrons, als Ariſtokratie. Er bemerkt: nach Herodes und Archelaus — als die römiſchen Kaiſer das Land zum römiſchen Reiche ſchlugen und es durch Landpfleger regieren ließen, — war die Verwaltung ariſtokratiſch; mit der Vorſteherſchaft für das Volk wurden die Hohenprieſter betraut [1]). Dieſe prieſterliche Regierungsform war das Ideal dieſes prieſterlichen Geſchichtsſchreibers. Er ſetzt auseinander: das göttliche Geſetz habe ſie von Anfang an conſtituirt. „Giebt es wohl eine ſchönere und gerechtere Staatseinrichtung als diejenige, welche Gott zum Oberhaupt macht, den Prieſtern die höchſten Aemter zu verwalten anordnet und die Geſammtleitung und Oberaufſicht dem Hohenprieſter anvertraut", ruft er aus [2])? Die Adelsregierung iſt für ihn identiſch mit Prieſterregiment. Die

[1]) Joſ. Alterth. XX 10, 5: *μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευτὴν ἀριστοκρατία μεν ἦ ἡ πολιτεία, τὴν δέ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς πεπίστευντο.*

[2]) Daſ. IV, 8, 17; contra Apionem II, 21.

Kohanim ſind nach ihm die einzigen Ariſtokraten. Darum erzählt er voller ſittlicher Entrüſtung, daß die Führer der Revolution nach dem Fall Galiläa's in Jeruſalem eine unverfälſchte Demokratie eingeführt und die Prieſter, welche bis dahin alle Aemter inne hatten, derſelben entkleidet haben [1]). Er berechnet die Geſammtzahl der Prieſter zu ſeiner Zeit auf mehr als 5000 [2]). Dieſe betrachteten ſich ſelbſt, wie ſie Joſephus betrachtet, als der alleinberechtigte Stand, die große Maſſe des Volkes dagegen als die Plebs, die blos zur Arbeit und zur Lieferung der Prieſterabgaben vorhanden ſei.

Macht man ſich mit dieſer Thatſache und der ihr zu Grund liegenden Anſchauung vertraut, ſo erſchließt ſich das Verſtändniß für eine Reihe von Beſtimmungen und Geſetzen, die in der talmudiſchen Literatur aus der Zeit vor der Tempelzerſtörung tradirt werden, und die ohne dieſe Vorausſetzung befremdlich erſcheint. Man kann zwar nicht behaupten, daß der Phariſäismus, aus deſſen Schooß dieſe Geſetzgebung erzeugt iſt, die Prieſter als die einzig berechtigte Adels-Claſſe angeſehen hat, aber noch weniger, daß er aus einem demokratiſchen Principe im Gegenſatz zu der Ariſtokratie geſtanden habe, wie Geiger in einem ſeiner Apercüs aufgeſtellt hat. Die aus der ältern Zeit überkommenen hiſtoriſchen Urkunden in dem talmudiſchen Schriftthum markiren vielmehr eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen dem Adel und dem Ochlos. Aber zu jenem zählen ſie nicht bloß die Prieſterſchaft, ſondern auch die levitiſchen Familien, welche als Sänger und Pfortenhüter im Dienſte des Tempels ſtanden, und auch Laienfamilien, deren Glieder ſich rein von jeder unerlaubten Miſchehe gehalten hatten, mit welchen ſelbſt Prieſter eheliche Verbindung eingehen durften und auch

[1]) Jüd. Krieg IV, 3, 6.
[2]) Contra Ap. II 8.

eingingen. Die Bezeichnung für die letztere Classe ist: ישראל משפחות המשיאין לכהנה oder המשיאין לכהנה משפחות.

Nichts desto weniger zeigt sich in der talmudischen — oder richtiger — pharisäischen Gesetzgebung eine besondere Rücksichtsnahme auf den Priesterstand. Diese Rücksichtsnahme beruhte auf der eigenen religiösen Anschauung der Zeit. Der Tempel, das Opferwesen und was damit zusammenhing, bildete während des zweiten Tempelbestandes und besonders seit dem Siege der Pharisäer unter der Königin Salome-Alexandra über die Sadducäer den Vordergrund des religiösen Lebens, und die Priesterschaft war die Hauptträgerin, wenn auch nicht die Wächterin der Heiligthümer. Mit peinlichster Sorgfalt überwachte das pharisäisch gesinnte Synhedrin diese Heiligthümer, daß sie nicht durch Personen und Dinge entweiht oder levitisch verunreinigt werden. Vor Allem wurde auf eine legitime Ehe der Priester bedacht genommen, weil eine Uebertretung der für diese Classe vorgeschriebenen Ehegesetze oder Verbote die männlichen Nachkommen untauglich für den Altardienst machen und deren Betheiligung dabei die Opferhandlung entweihen würde. Wenn die talmudische Gesetzgebung den Ahroniden die Pflicht auflegt, bei Eingehen einer Ehe aus unbekannten Familien der ehelich-sittlichen Intaktheit der Mütter vier oder auch mehrerer Geschlechter aufwärts nachzuforschen, so hatte diese Peinlichkeit nicht den Zweck, um dem priesterlichen Adel, etwa durch eine strenge Ahnenprobe, einen Vorzug einzuräumen, wie Josephus glauben machen will [1]), sondern um nicht den Opfercultus durch den Dienst von Priestern aus illegitimer Ehe entweihen zu lassen [2]).

---

[1]) Contra Apionem I, 7: ... τοὺς ἀρίστους κατέστησαν ... ὅπως τὸ γένος τῶν ἱερέων ἄμικτον καὶ καθαρὸν διαμενῇ.

[2]) Ganz besonders hatte die Nachforschung nach den Müttern, Großmüttern ꝛc. einer von den Priestern zu ehelichen Frau den Zweck, zu constatiren, daß sie nicht etwa einmal in Gefangenschaft gerathen waren,

Indeß wenn auch die talmudische Gesetzgebung nicht in der Priester-Klasse einen besonders bevorzugten Adelsstand anerkannt hat, so hat sie doch bei manchen Bestimmungen ganz besonders auf die Priesterschaft Rücksicht genommen.

Zunächst wird dadurch ein seltsames Gesetz verständlich, daß der Aufenthalt außerhalb des heiligen Landes oder im Heidenlande (טומאת ארץ העמים) levitische Verunreinigung nach sich ziehe. Die Zeitepoche dieser Verordnung läßt sich fixiren und dadurch wird ihr Motiv erkennbar. Sie ist nach Herodes' Tod eingeführt worden, als Quintilius Varus Aufstände mehrerer Insurgenten mit Feuer und Blut dämpfte 1). Mit dieser

---

weil der Sohn einer Gefangenen, die deflorirt sein könnte, für den Altardienst als untauglich galt. Diesen Punkt führt auch Josephus an derselben Stelle an: *οὐ γὰρ ἔτι τὰς αἰχμαλώτας γενομένας προσίενται (οἱ ἱερεῖς), πολλάκις γεγονυῖαν αὐταῖς τὴν πρὸς ἀλλόφυλον κοινωνίαν ὑφορώμενοι.* Seit der Makkabäerzeit bis auf Herodes kamen Invasionen und Gefangenschaft der Einwohner von Städten häufig vor. Daher sollte nachgeforscht werden, ob nicht die Mütter einmal in Gefangenschaft gerathen waren.

1) Sabbat 15 a: ר' יוסי בן אמר אבא (ר' ישמעאל בר' יוסי) שלח להם שמונים שנה עד שלא חרב הבית גזרו טומאה על ארץ העמים ועל הזוכית (auch Aboda Sara 8 b). Die 80 Jahre vor der Tempelzerstörung zählt derselbe Tradent (R'. José) von dem Polemos des Quintilius Varus. Die Zahl ist in der chronologisch wichtigen Notiz des Seder Olam erhalten (dessen Traditionen auf denselben R'. José zurückgeführt worden), daß von dem Polemos des Varus bis zum Polemos des Vespasian (d. h. bis zur Tempelzerstörung) 80 Jahre abgelaufen seien. (Seder Olam Ende nach der L. A. in Meor Enajim). מפולמוס של אסוירוס עד פולמוס רומיים של אספסינוס שמונים שנה. Asverus ist unzweifelhaft verschrieben für וירוס. Es sind darunter die Aufstände zu verstehen, welche nach Herodes' Tod ausgebrochen sind, welche Josephus ausführlich schildert jüd. K. II, 4 und 5, 1—2, und die er ebenfalls so bezeichnet contra Apionem I, 7: *πόλεμος . . . Κυϊντιλίου Οὐάρου.* Varus dämpfte die Insurrektionen im J. 4 vor der chr. Zeitrechnung. Es sind demnach von diesem Polemos bis zur Tempelzerstörung nur 74 Jahre verlaufen, welche die talmudische Quelle in 80 abrundet. Die Verordnung, daß Heidenland verunreinigend wirke, wäre demnach um 74—73 ante erlassen worden. 'Der Jerusalem. Talmud

Verordnung wurde es sehr streng genommen. Die Priesterhebe (תרומה), die sonst vor Vernichtung gewahrt werden sollte, mußte verbrannt werden, wenn Jemand, d. h. ein Priester, sie ins Ausland mitgeführt hätte. Derjenige, welcher eine Reise dahin gemacht hatte, mußte, wenn er Heiliges berühren, genießen oder den Tempel betreten wollte, sich vorher der Lustration durch Lustrationswasser mit dem Isop-Bündel am 3. und 7. Tag unterziehen. Selbst wenn Jemand zu Wagen oder zu Schiff Heidenland bereist, ohne den Boden betreten zu haben, galt er als levitisch unrein 1). Der Grund dieser Verordnung war nicht etwa, weil ein Reisender im Heidenland auf einem Grabe getreten haben könnte, wie es Einige oberflächlich auffassen, sondern der Boden und die Luft von Heidenland sollte levitische Unreinheit nach sich ziehen, wie die Berührung mit einem Leichnam 2). Freilich zog diese so strenge Verordnung Verlegenheiten nach sich.

---

setzt sie zwar gleichzeitig mit der Verordnung der 18 Dinge (י"ח דבר) d. h. kurz vor der Tempelzerstörung (Sabbat 8 c): . . על פיהן . . ואלו הן שגזרו: ועל הלכות בעל קרי ועל הלבוש ארץ העמים. Die Späteren hatten indeß über die Einführungszeit widersprechende Erinnerungen. (Das. d): א"ר אבינא בשם ר' ידמיה יוסף בן יעזר . . . ויוסי בן יוחנן גזרו טומאה על ארץ העמים ועל כלי זכוכית, ר' יונה אמר יהודה בר (גר) סבא. Die erstgenannte Angabe findet sich in Babli Sabbat 14 b mit dem unzuverlässigen Eingang: רבנין יוסי בן יועזר . . גזרו טומאה על ארץ העמים. Selbstverständlich haben diese dunkeln Erinnerungen keinen Werth gegenüber der Tradition des Tanaiten R. Josê, welcher Jünger R. Akiba's und seines Kreises war. Dieser konnte weit eher authentische Erinnerungen von denen haben, welche wieder vor der Tempelzerstörung gelebt haben.

1) Sabbat 15 b Nazir 54 a—b 55. Tosefta Oholot XV III, 5.

2) Es folgt daraus, daß auch das Fahren in Wagen und auf Schiffen dieselbe Wirkung haben soll. Ferner folgt es aus Tosefta das. XVIII 11. מעמד בארץ העמים שאין בכית הפרס. שארץ העמים בחולה שלה טמאה, endlich aus der Mischna Oholot 18, 6: המהלך בארץ העמים בהריהם ובסלעים ממש, d. h. auch da, wo keine versteckte Leiche zu vermuthen ist.

Mehrere Heidenländer waren von Juden bewohnt, besonders Syrien, das ebenfalls hineingezogen wurde. Nun grenzte Galiläa an Syrien, und es konnte vorkommen, daß ein Feldstück halb in Galiläa und halb in Syrien lag 1). Ferner waren manche zu Judäa gehörenden Striche ringsum von Heiden bewohnt 2). Noch größer war die Verlegenheit wegen der Juden, welche im Auslande wohnten, und zur Festeszeit nach Jerusalem zum Tempel zu wallfahren pflegten, namentlich die zahlreiche Diaspora in Babylonien oder im Partherlande, welche vermöge ihrer rigorosen religiösen Gesinnung mit dem Mutterlande in inniger Verbindung bleiben wollten. Um ihretwillen hatte man Vorsorge getroffen, Straßen und Cisternen auf ihrer Route anzulegen, um ihnen die Wallfahrten zu erleichtern. Und nun könnten sie doch vom Tempelbesuch, nach dem sie sich so sehr gesehnt, ausgeschlossen werden, wenn sie nicht zeitlich genug in Jerusalem eingetroffen wären, um 7—8 Tage vor dem Feste die Lustration zu erlangen. Indeß aus Rücksicht für diese babylonisch-parthische Diaspora wurde eine Erleichterung ersonnen. Die ganze Route von ihrer Heimath bis nach dem judäischen Lande, welche die Festwaller einzuschlagen pflegten, soweit eine Karawane sich auszudehnen nöthig hat 3), sollte nicht als unrein gelten.

Man darf wohl fragen, welchen Zweck mag diese seltsame Maßregel gehabt haben, auf der einen Seite soviel Erschwerung aufzulegen und auf der andern Seite Erleichterung zu gewähren? Denn einen Zweck muß sie doch gehabt haben, wie sämmt-

---

1) Mischnah bas. 7. הקונה שדה מסוריא אם אינו יכול להכנס בה בטהרה טמאה.

2) Tosefta bas. 4. עיירות המוכלעות בארץ ישראל כגון סוסיתא וחברוניה . . . אין בהן משום ארץ השמים אשקלון וחברוניה.

3) Tosefta bas. 3 חוקה דרכים של ע ו ל י בבל אף על פי שמובלעות בארץ העמים מהדורת ר' שמעון בן גמליאל אומר: עד מקום שאדם פונה מימינו ומשמאלו.

liche Verordnungen, welche während des Tempelbestandes eingeführt wurden und die pentateuchischen Gesetze über levitische Reinheit und Unreinheit bei weitem übertroffen haben. Aber während der Talmud selbst den Grund von dergleichen levitischen Erschwerungen aufsucht (מאי טעמא), läßt er uns bei dieser Maßregel völlig im Ungewissen darüber. Indessen kann man wohl als sicher annehmen, daß diese Bestimmung, daß die auch nur entfernte Berührung mit dem Auslande levitische Unreinheit nach sich zöge, die Auswanderung ins Ausland hat erschweren oder verhindern wollen.

Die Auswanderung aus dem heiligen Lande wurde überhaupt als höchst tadelnswerth gehalten, und je mehr die jüdische Bevölkerung im Heimathlande abgenommen hat, um so mehr wurde gegen die Emigration geeifert. Selbst wenn die Vertheuerung der Lebensmittel im heiligen Lande noch so hoch steigt, soll man es nicht verlassen, wenn man solche noch erschwingen kann. Diese Rücksichtsnahme auf die drohende Entvölkerung desselben hat in einer Gesetzesbestimmung Ausdruck gefunden, daß der Ehemann seine Frau nicht zwingen dürfe, ihm ins Ausland zu folgen 1). Für Laien, welche sich über die religiöse Warnung nicht auszuwandern hinweggesetzt hätten, zog es indeß keine Folgen nach sich. Dagegen wurde es jedem Ahroniden gesetzlich untersagt, auch nur zeitweise das heilige Land zu verlassen, und wurde ihm nur unter besondern Umständen gestattet 2). Gestattet

1) Vergl. Tosefta Aboda Sara V und Parallelst. und Khetubot Mischna letzten Abschnitt.

2) Dieses Verbot kommt an mehreren Stellen vor, aber nur Tosefta Aboda Sara I 8 und Jeruſ. Berachot 6 a und Nazir 56 a ist die ursprüngliche Form gegeben? אכל אמרו אל יצא כהן לחוצה לארץ. Vorauf gehend sind die Ausnahmen angegeben: הני מלמא כהן ויוצא לחוצה לארץ לדיני ממונות ולדיני נפשות ולקדוש החודש . . . ללמד ושוה ושוה. Darauf folgt eine Controverse bezüglich des Aufsuchens eines

wurde es jedoch nur, wie gesagt, mit der Absicht, wieder ins heilige Land zurückzukehren. Dagegen wurde es einem Priester als eine Todsünde angerechnet, wenn er sich dauernd im Auslande ansiedelt 1). Aus der Fassung dieses Gesetzes, welches als gleichbedeutend sich ausdrückt: „Der Priester darf nicht auswandern" oder „darf sich nicht (durch die Auswanderung) verunreinigen" und bei den Ausnahmen: „er darf auswandern" oder „er darf sich verunreinigen", aus dieser Fassung des Gesetzes läßt sich überzeugend folgern, daß der Zweck der Verordnung bezüglich der levitischen Unreinheit des Heidenlandes einzig und allein war, die Auswanderung der Priester zu verhindern. Denn für einen Laien oder Nicht-Ahroniden war es vollkommen gleichgültig, ob er sich in levitisch-reinem oder unreinem Zustande befand. Nur etwa für die Darbringung des Passa-Lammes müßte ein aus dem Auslande Zurückkehrender sich vorher lustriren; er konnte aber das eine wie das andere unterlassen. Nicht so die Priester. Sie hatten ein moralisches und auch materielles Interesse, sich am Tempelcultus zu betheiligen, oder nicht durch den levitisch unreinen Zustand davon ausgeschlossen zu sein. Selbst die im Auslande angesiedelten Priester in Aegypten und Babylonien legten einen hohen Wert darauf, als vollberechtigt anerkannt zu werden, und schickten von Zeit zu Zeit nach Jerusalem ihre Geburtsregister, um ihre reine Abstammung constatiren zu lassen, wie Josephus berichtet 2) und zwar zu

---

Lehrers und der Verheirathung. Unvollständig im Traktat Semachot IV, 24: ממומא כהן ויצא לח"ל לדיני ממונות וכו'. Noch unvollständiger B. Aboda Sara 18 a. וא"ם היה כהן מטמא בחוץ לארץ לדון ולערער עמהן . . . ומטמא ללמוד תורה ולישא אשה.

1) Jerus. Moed Katan 81 c: תד כהן אחא לגבי ר' חנינא. א"ל מה צפרא לצאת לעור לדבר מצוה . . א"ל אריו של אותו האיש יצא. כדון המקום שהדנו. B. Ketubot 111 a undeutlich tradirt.

2) Contra Apionem I, 7, dasselbe folgt auch aus Middot Ende, daß das Synhedrin die Priesterschaft beurtheilt hat מבחדרי גדולה . . ישבה

dem Zwecke, um während ihrer Anwesenheit in Jerusalem am Altardienst theilnehmen zu können und zur priesterlichen Funktion zugelassen zu werden. Um so mehr mußte den inländischen Priestern daran liegen, stets der Theilnahme an dem Altardienste würdig zu bleiben, und sich nicht levitisch zu verunreinigen. Man kann demnach annehmen, daß die Verordnung, daß die Berührung mit dem Auslande levitische Unreinheit involvire, einzig und allein mit Rücksicht auf die Priester erlassen worden ist, daß diese durch Auswanderung sich nicht an Zahl vermindern.

Wir haben aus der von R. Josê herrührenden Tradition erfahren, daß dieses Gesetz bezüglich des Auslandes, d. h. gegen die Auswanderung der priesterlichen Aristokraten, 80 Jahre vor der Tempelzerstörung erlassen wurde, und daß diese 80 Jahre von dem Polemos des Varus gezählt wurden. Die Maßregel muß demnach mit den Vorgängen, welche von Quintilius Varus den Namen erhalten haben, irgendwie im Zusammenhang stehen. Und in der That läßt sie sich davon herleiten. Die Drangsale in Herodes Todesjahr, während des Sommers des Jahres 4 (vorchristl. Z.) waren grausig. Wahnsinnige Aufstände, anarchische Zuckungen, blutige Gemetzel, Brände von Städten und Dörfern, unmenschliche Hinrichtungen, in denen Varus eine Rolle spielte, gaben dieser Zeit ihr eigenes tragisches Gepräge. Die Vorgänge begannen mit einer Insurrektion am Rüsttage des Pesach-Festes gegen Herodes' Nachfolger Archelaus, und mit

---

ודנה את התכונה וכתן שנמצא בו פסול, d. h. sie prüfte die Genealogie der Priester. Das kann nur bezüglich der ausländischen Priester geschehen sein, deren legitime Abstammung durch Aussage von Zeugen constatirt werden mußte, wie Josephus das. angiebt: *καὶ πολλοὺς μάρτυρας παρέχειν.* — Tosefta Chagiga II 18 p. 235 Z. 17—18, Synhedr. VII p. 425 Z. 19 ist angegeben: יושבין ובודקין את יחוסי בהונה ואת יחוסי לויה. Das Letztere ist gewiß nicht richtig. Denn auf die legitime Abstammung der Leviten kam nicht viel an. Es folgt auch aus dem Schluß das.: כדרך שעושין בו פסול, wie in der Mischna.

dem Blutbad, das er unter dem auf dem Tempelberg angesammelten Haufen anrichten ließ. Eine zweite Insurrektion erhob sich am Pfingstfeste gegen den Quästor Sabinus, welcher sich der Schätze in Jerusalem zu bemächtigen beabsichtigte. Dann Schilderhebung an allen Ecken und Enden theils von gesinnungsvollen Patrioten, und theils von Abenteuern, welche den anarchischen Zustand des Landes zu ihrem Vortheil ausbeuten wollten. Dagegen schreitet Varus, der Legat von Syrien, ein mit zwei Legionen Fußvolk und Reiterschwadronen und läßt auf seinem Zuge gegen Jerusalem überall Blutspuren und Brandstätten hinter sich. Gegen die Landstriche, die er verschont, wüthet der Araberkönig Aretas, der ihm eine Kriegesschaar zugeführt hat, aus Haß gegen Herodes, den er an dem jüdischen Volke sättigte[1]). Die größern Städte Sepphoris und Emmaus gehen neben kleineren in Flammen auf. Varus und Aretas verfolgen die Insurrektionsbanden, und Unschuldige, welche das Gebiet der Aufstände bewohnten, mußten mit ihnen büßen. Es läßt sich voraussetzen, daß viele Einwohner des heiligen Landes ihr Heil in der Flucht suchten. So hat die ganze Bevölkerung von Emmaus, in welcher vornehme Familien wohnten[2]), beim Anrücken der römischen Legionen die Flucht ergriffen. Wohin anders können sich die Flüchtlinge gewendet haben, als in die von Heiden bewohnten Gebiete, wo sie Sicherheit des Lebens, das in ganz Judäa gefährdet war, zu finden hofften. Besonders nach der bedeutenden Stadt Ptolemais (Akko) mögen viele geflohen sein, weil dort die zahlreiche jüdische Bevölkerung auf gutem

---

[1]) Josephus schildert mit einem Ausdruck die Grausamkeit der Araber unter ihrem wuthentbrannten Führer. (Alterth. XVII, 10, 9: Ἐν δὲ τῇ προσόδῳ οὐδὲν αὐτοὺς (Ἄραβας) διέφυγεν, ἀλλὰ πυρὸς καὶ φόνου τὰ πάντα μεστὰ ἦν.

[2]) Tosefta Erachin 1, 15, B. das. 10 a, Sukka 51 a: משפחות בית הגרונים ובית צפוריא מאמאוס שהיו משיאין לכהונה (היו מכין בחלל)

Fuße mit den Römern stand — und diese Stadt galt als eine heidnische. Von dem Hafen dieser Stadt bildete die lebhafte Schifffahrt eine Verbindung mit den großen jonischen Städten, Ephesus, Sardes, Pergamum, wohin der Wohlstand und die glückliche Situation der Stamm- und Glaubensgenossen unter dem Kaiser Augustus die aus Judäa Entflohenen, verlocken konnten. Der Strom der Auswanderer nach der kleinasiatischen Küste (מדינת הים) scheint so stark gewesen zu sein, daß die gesetzgebende religiöse Behörde eine Bestimmung getroffen hat, wie der Scheidebrief der ausgewanderten Ehemänner für ihn in Judäa zurückgelassenen Frauen zugeschickt werden soll 1).

Auch nach Schlichtung der Wirrnisse durch Varus' Schwert war die Ruhe nicht in die Gemüther eingekehrt. Die Einheimischen wußten, daß unter der Asche der Zunder zu einem neuen Aufstande glimmte. Der Stifter der Zelotenpartei, Juda der Gaulanite, obwohl durch Varus' Legionen überwältigt, machte im Stillen Propoganda für das Loosungswort, daß die Judäer einzig und allein Gott als Herrn anerkennen und einem weltlichen Herrscher, sei es der einheimische Ethnarch oder der Kaiser, den Gehorsam versagen müssen. Zehn Jahre nach Beendigung des Polemos des Varus bei der einzuführenden Schatzung des Quirinius stachelte der Zelotenstifter das Volk zum Widerstande auf. Die Aengstlichen im Lande mochten daher bei der

---

1) Die Bestimmung המביא גט מדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ונחתם ובפני נחתם muß lange vor R. Gamaliel, dem älteren, getroffen worden sein, denn dieser hat darauf bezüglich zwei ergänzende Modificationen verordnet (Gittin 32 a): התקין ר' גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תקון הסרוים (und das. 34 b); (הזקן) שלחו ליה בני מדינת הים ערבן גמליאל . . היך מגרשין נשותיהן. עמר ר"ג והתקין בני אדם הבאים משם לכאן. Der ältere R. Gamaliel fungirte unter Agrippa I, etwa 30—45 (post). Folglich müssen die Bestimmung bezüglich des Scheidebriefes aus מדינת הים und die Auswanderung mindestens ein Menschenalter vorher stattgefunden haben.

Aufregung im Geheimen der scheinbaren Ruhe nicht trauen und durch Auswanderung ins Ausland ihr Leben zu sichern suchen. Nahm dieser Auswanderungszug zu, so konnte das heilige Land von den judäischen Bewohnern und, was am empfindlichsten gewesen wäre, von den priesterlichen Familien entvölkert werden. Die Verordnung, daß Priester, welche mit Heidenland in Berührung kämen, eo ipso als levitisch unrein gelten sollten, war gewiß erlassen, um ihre Auswanderung zu hemmen. Sie ist demnach nur mit Rücksicht auf die Priesterklasse erlassen worden und steht mit den Polemos des Varus in pragmatischem Zusammenhange, in runder Zahl 80 Jahre vor der Tempelzerstörung, genauer aber einige Zeit nach den Wirruissen, also zwischen 4 und 1 vor christl. Zeit.

Eine Ausnahme mußte mit dem Gebiete im Partherlande gemacht werden, wo eine dichte judäische Bevölkerung das judäische Babylonien mit den beiden größeren Städten Nearda (Nehardea) und Seleucia bewohnte. Hier gab es zahlreiche Priesterfamilien, wohl noch aus der Zeit des babylonischen Exils, die nicht in die Urheimath zurückgekehrt waren. In der talmudischen Literatur kommen viele Gesetzeskundige aus dem Parther-Lande vor, welche den Namen Kahana führten; sie stammten aus ahronidischen Geschlechte. Noch manche andere gehörten demselben Geschlechte an, wie Mar-Samuel, Chija-Bar-Abba, Rabba, R. Seira. Alle diese Priester in Babylonien konnte man doch nicht gut, weil sie außerhalb Palästinas angesiedelt waren, als levitisch verunreinigt erklären. Dazu kam noch, daß die babylonischen Judäer von ihrem Feldertrage die Priesterhebe abzuscheiden und den Ahroniden zum Verzehren zu übergeben pflegten, wovon Laien nicht genießen durften 1). Wenn auch der Ausspruch: „Wer

1) Viele Stellen in der talmudischen Literatur geben deutlich an, daß die Babylonier Terumah gegeben und die Priester sie nur in levitisch reinem Zustande genossen haben. Vgl. B. Bechorot 27 a; Jeruf. Challa

in Babel wohnt, hat dasselbe Verdienst, wie der im heiligen Lande weilt" 1), agadischer Natur ist, so reflektirt er doch die Anschauung, daß das judäische Babylonien nicht als Heidenland betrachtet wurde. Ja, die Judäer in diesem Landstriche betrachteten sich als Geschlechts lauterer denn die in Palästina. Daher rühmte sich Herodes, um seine idumäische Abkunft zu verleugnen, der Abstammung aus einem judäisch-babylonischen Geschlechte. Diese Umstände bewirkten, daß das Collegium, welches die Priester im Auslande als unrein erklärt hatte, eine Ausnahme mit denen in Babylonien machten. Es mußte aber noch weiter gehen und die Straße, welche von da nach Jerusalem führte und durch Heidenland ging, ausnehmen, (o. S. 102) sonst wären die babylonischen Priester doch verhindert gewesen, sich an dem Altardienste zu betheiligen, wenn sie nicht zeitlich genug in Jerusalem eingetroffen wären, um die siebentägige Lustration vornehmen zu können.

Zweifelhaft ist es, ob Aegypten, in dem viele Priesterfamilien besonders während der Makkabäerkämpfe sich angesiedelt, als reines oder unreines Land betrachtet wurde. Auch die ägyptisch-jüdischen Feldbesitzer pflegten von ihrer Ernte den Zehnten abzusondern und sie dem zum Empfang Berechtigten zu geben, und wie die Zehnten wohl auch die Hebe (Theruma). Selbst im Brachjahre, in welchem in Palästina das Zehntengesetz ruhte, sonderten ihn die ägyptischen Juden ab, um ihn den Armen zu geben 2). Und wie das Zehntengesetz haben sie wohl auch das bezüglich der Hebe für die Priester eingehalten.

---

60 a: אמר ר' יוחנן רבוחיתו שבגולה היו מפרישין תרומה ומעשרות עד שבאו ודוכין וכמלו אותו. Vgl. Tosaphot B. Aboda Sara 50 b., wo R. Jizchak aus Paris die richtige Ausgleichung giebt: לא נהחייבו בתרומות ובמעשרות אלא הסמוכים לא"י כגון מצרים וב"ל.

1) Ketubot 111 a כל הדר בבבל כאילו דר בארץ ישראל.

2) Traktat Jebaim 4, 3: שיהיו . . . . מצרים מעשר עני בשביעית עניי ישראל נטמכין עליהם בשביעית . . מצרים . . מעשה וקנים.

Obwohl sie ihren eigenen Tempel in dem Gebiete Oniron hatte, in dem sie auch zu opfern pflegte, so stand doch das Jerusalemische Heiligthum bei der alexandrinischen Gemeinde in hoher Verehrung. Der Arabarch Alexander Lysimachos von priesterlichem Geschlechte, Oberhaupt der alexandrinischen Judenheit, ließ die Flügelthüren an den Pforten des herodianischen Tempels mit Gold- und Silberschmuck verzieren [1]). Philo, sein Bruder, der Hervorragendste der alexandrinischen Judenheit, hob die vortreffliche Einrichtung hervor, daß, so wie es nur einen einzigen Gott giebt, auch nur ein einziges Heiligthum bestehe, zu welchem die Glieder des Volkes aus allen Weltenden zu den Festtagen wallen [2]). Die Ahroniden, welche aus Aegypten nach Jerusalem gekommen waren, wurden gewiß zum Altardienste zugelassen [3]). In so fern dürfte Aegypten wohl nicht in den Kreis des die Priester verunreinigenden Auslandes gezogen sein. Wie gesagt, es findet sich meines Wissens kein Indicium, daß es den Ahroniden verboten gewesen wäre, nach Aegypten oder Alexandrien zu reisen.

So wie die Verordnung betreffs des Auslandes nur mit Rücksicht auf die Priester erlassen wurde, eben so eine andere noch viel befremdlichere, nämlich die, daß die Berührung einer Rolle, auf welche eine heilige Schrift geschrieben ist, verunreinigend

---

[1]) Josephus jüd. Kr. V, 3, 5.

[2]) Philo de Monarchia II Anf.: *ἐδικαίωσε ἐπειδὴ εἷς ἐστὶ θεὸς καὶ ἱερὸν εἶναι μόνον . . . . μυρίων γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων . . . οἱ ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως . . . καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσι . . .* Bei der Nachricht von der beabsichtigten Entweihung des Tempels durch Cajus' Bildsäule geriethen die alexandrinischen Gesandten, Philo und seine Genossen, in sprachloses Entsetzen. Wie sie hörten: *Οἴχεται ἡμῶν τὸ ἱερον . . . Θαυμασάντων δὲ τὸ λεχθὲν καὶ πεπηγότων - ὑπ' ἐκπλήξεως* (ἡμῶν), legatio ad Cajum. Manzey II p. 573.

[3]) Die Bestimmung. בתקוש ישמש בכית חונין לא ישמש כהנים ששמשו (Menachot 109 a), scheint bloß Theorie gewesen zu sein. Denn R. Jehuda betrachtete den Onias-Tempel als einen legitimen. (Daf. b.). (חונין) הלך לאלכסנריא של מצריים ובנה שם מכות ותעלה עליו לשם שמים

wirke: כתבי קדש מטמאין את הידים. Den Grund dieser Verordnung erfahren wir aus einem Dialog zwischen R. Jochanan Ben-Sakkai und den Sadducäern. Auf die ironische Bemerkung der Letzteren, daß heilige Schriften verunreinigen sollen, und weltliche Schriften ספרי המינים, Tagesschriften (ἡμερήσια) nicht, entgegnete dieser mit Berufung auf das Beispiel, daß die Gebeine des von den Sadducäern hochverehrten Hohenpriesters verunreinigen, mehr als die Gebeine eines Esels: Je werthvoller etwas ist, desto mehr verunreinige es levitisch: אף כתבי קדש לשם חיבתן הם מטמאין את הידים (Jodaim IV, 7). In der Tosefta ist diese Entgegnung noch ergänzt: כתבי קדש וחבתן מטמאין שלא יעשה אותן שטיחין לבהמה. Da Bücher auf einseitig gegerbte Thierhäute geschrieben waren, so kann es allerdings vorgekommen sein, daß ein Besitzer von hagiographischen Büchern sie als Sattel für einen Eselsritt gebraucht hat. Zur Vermeidung einer solchen Profanation wurde daher verordnet, daß die Berührung solcher Schriften levitische Unreinheit nach sich ziehe. Diese Verordnung konnte aber doch nur Priester treffen. Denn was konnte es einen Laien, der mit Tempel und

---

a) Es kann nicht oft genug betont werden, daß unter כתבי קדש zu- nächst Hagiographen gemeint sind. Vgl. Sabbat 116 b Jerus. baf. 15, c . . . אף על פי שאמרו כתבי הקדש אין קורין כהן אבל שונין כהן אמר ר' נחמיה מפני מה אמרו כתבי הקדש אין קורין כהן כדי שיאמרו כתבי הקדש אין קורין כהן וכל שכן שספרי המינות. Hier ist doch augenscheinlich lediglich von Hagiographen die Rede. Im weiteren Sinne wird diese Bezeichnung auch von Prophetenbüchern gebraucht. (Baf. 115 a). כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה כיצד ספרי תורה ספרי נביאים וכתובים שאין קורין בהן בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן. . . בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן. Die Thora, oder Pentateuch ist durchaus nicht in diese Bezeichnung einbegriffen. Die ursprüngliche Bestimmung ist gewiß gewesen, daß Hagiographen verunreinigen sollen. Sie wurden früher כתבים schlechtweg genannt. Erst in Folge dessen, daß man sie vor Profanirung schützen wollte, wurden sie כתבי קדש, Hagiographen genannt. Thora-Rollen und wohl auch die Prophetenbücher bedurften dieses prophylaktischen Schutzes nicht, da sie, weil öffentlich daraus vorgelesen wurde, ohnehin als heilig galten.

Heiligthümern nichts zu thun hatte, anfechten, ob er als levitisch rein oder unrein galt? Die Absicht, mit dieser Maßregel auf den Priesterstand zu wirken, leuchtet noch mehr durch das Motiv durch, welches der babylonische Talmud unterlegt.

Als wenn der in der Tosefta angegebene Grund, Schutz gegen Profanation, unbekannt gewesen wäre, wird daselbst die Frage aufgeworfen: warum haben die Gesetzeslehrer die Berührung heiliger Schriften als Unreinheit erklärt? (Sabbat 14 a): וספרי מאי טעמא גזרו ביה רבנן משום ? Zur Beantwortung dieser Frage setzt ein Amora auseinander: Die Verordnung sei getroffen werden, um zu verhüten, daß nicht Speisen, aus der Priesterhebe bereitet, in einem und demselben Behältniß mit Pentateuch-Exemplaren aufbewahrt werden, weil jene Mäuse herbeilocken und diese dadurch zernagt werden könnten[1]). Dieses Motiv wird schwerlich das richtige gewesen sein. Denn diese Maßregel würde dann nur zum Schutze der für allerheiligst gehaltenen Pentateuchrollen getroffen worden sein, während nach der Motivirung in der Tosefta gerade nur solche Bücher vor Profanirung geschützt werden sollten, welche nicht allgemein als heilig galten, daß sie nicht als Unterlage beim Reiten benutzt werden sollten. Wie denn auch die Verordnung für heilige Schriften im Allgemeinen statuirt wurde (מגבי קדש) während sie nach der Erklärung im Talmud lediglich zum Schutze des Pentateuchs dienen sollte. Außerdem war ja die Berührung einer Pentateuch-Rolle unvermeidlich, da doch mindestens allsabbatlich daraus vorgelesen wurde. Aber nehmen wir diese Motivirung als richtig an, so würde das Gesetz doch nur solche Personen angehen, welche im Besitze der Priesterhebe wären, d. h. Priester. Denn Laien haben doch wohl nicht

[1]) Sabbat das. אמר ר' משרשיא: שבתחילה היו מצניעין את האוכלין ותרומה אצל ספר תורה ואמרו הואיל קדיש הואי קדיש. כיון דדחו ראשו לידי פסידא גזרו ביה רבנן משום

Speisen von Theruma aufbewahrt. Es geht also daraus hervor, daß diese befremdliche Verordnung lediglich mit Bezug auf Ahroniden erlassen worden sein kann.

Dieses Moment bildet einen Rückschluß auf den Zustand des Wissens in der Zeit, in welcher sie angeordnet wurde. Sie hat nämlich zur Voraussetzung, daß meistens nur Priester im Besitze hagiographischer Schriften seien, und um diese Literatur in Händen von minder skrupulösen Ahroniden vor Profanirung zu schützen, wurde levitische Verunreinigung über die Berührung derselben verhängt. Erstaunlich ist es nicht, daß der Besitz von Büchern, welche später als kanonisch anerkannt wurden, und die Kenntniß ihres Inhalts unter Laien wenig verbreitet waren. Gab es doch selbst fungirende Hohepriester, welche nicht im Stande waren, aus diesen Büchern zu lesen. Kurz vor der Tempelzerstörung pflegte in der Nacht des Versöhnungstages, in welcher der Hohepriester durch Lesen oder Vorlesen wach erhalten werden sollte, ein, wie es scheint, dazu Designirter vorzulesen 1), weil die Hohenpriester nicht selbst zu lesen im Stande waren. Wenn demnach manche unter den höchsten Würdenträgern des Tempels unkundig in den heiligen Schriften waren, um wie viel mehr die Laienwelt.

Die Zeit, in welcher diese Verordnung von der Verunreinigung durch Berührung heiliger Bücher erlassen wurde, ist so ziemlich bestimmt. Eine Tradition in zwei Quellen führt sie auf

---

1) Joma I, 6: אם רגיל (כהן גדול) לקרות קרא ואם לאו . . . זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קראתי לפניו קורין בדניאל. Da nun in den letzten Jahrzehnden von der Tempelzerstörung die Hohepriester kaum zwei Jahre hintereinander fungirten, sondern immer neugewählten weichen mußten, so muß dieser Zacharia mindestens vor zwei Hohenpriestern vorgelesen haben. Diese waren also in der heiligen Schrift unkundig. Der Vorleser Zacharia war Priester.

Hillel und Schammai zurück [1]). Bestätigt wird diese historische Ueberlieferung dadurch, daß R. Jochanan ben Sakkai eine Controverse deswegen mit den Sadducäern gehabt hat (o. S. 111.)

Noch manche andere Bestimmungen sind zunächst mit Rücksicht auf die Priesterschaft eingeführt. So die Verordnung, daß derjenige, welcher in geschöpftem Wasser gebadet hat, die Priesterhebe bei Berührung verunreinige [2]). Motivirt wird diese Verordnung durch den Zweck, die eingerissene Gewohnheit zu beseitigen, im gesammelten Wasser zu baden [3]). Nun war Baden zum Zwecke levitischer Reinheit in der Regel lediglich für Priester erforderlich, welche in Jerusalem den Tempel zu betreten, Opfertheile zu genießen und außerhalb die Priesterhebe zu verzehren hatten, Laien hatten nur in seltenen Fällen diese Reinheit nöthig.

Es ist demnach unzweifelhaft, daß die, sagen wir, sopherische Gesetzgebung vor der Tempelzerstörung ihr Augenmerk zunächst auf den Stand der Priester gerichtet hat, als Träger und Objecte des Levitismus. — Bildeten also die Ahroniden einen eximirten Stand, so ist es nicht befremdend, daß sie zunächst ein eigenes aus ihrer Mitte hervorgegangenes Standesgericht geschaffen haben. Dieses priesterliche Collegium wird hin und wieder in der talmudischen Literatur בית דין של כהנים gennnnt. Zusammengesetzt war es wohl aus den Mitgliedern der Familien,

---

[1]) In Bab. Sabbat. 14 b u. Jerus. das. 3 d lautet die Tradition übereinstimmend: שמאי והלל גזרו טומאה על הידים oder הלל ושמאי גזרו על טהרת ידים. Obwohl nur טמאת ידים erwähnt ist, so gehört ספר immer dazu, wie denn auch in Traktat Zabim V, 12 beide zusammen genannt werden, (הספר והידים (פוסלין את התרומה und in Traktat Jedaim auch die Unreinheit durch Berührung mit heiligen Schriften abgehandelt wird (Kap. III).

[2]) Zabim V, 12 הבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ורובו . . מים שאובין (פוסלין את התרומה).

[3]) Sabbat. 14 a. שבתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין והיו נותנין עליהם מים שאובין התחילו ועשאום קבע גזרו עליהם טומאה.

aus welchen die ephemeren Hohenprieſter gewählt zu werden pflegten, aus der Familie der Anan, der Boethos, der Kamith, der Kantheras, der Phiabi, welche Joſephus öfter als ἀρχιερεῖς bezeichnet. Die Söhne der Hohenprieſter בני כהנים גדולים in der talmudiſchen Literatur decken ſich wohl damit 1). Da es nun beſtimmt eine höhere Behörde gegeben hat, welche die Befugniß für religiös-richterliche Geſetzgebung und Geſetzesinterpretation hatte, nenne man ſie Synhedrin, hoher Rath (βουλή), hoher Gerichtshof (בית דין הגדול), deren Mitglieder Geſetzeskundige ſein mußten, und die in ihrem Gremium auch gelehrte Laien hatte, ſo entſtand wohl hin und wieder eine Friktion zwiſchen dieſer und dem Prieſter-Collegium. Ganz beſonders ſeitdem Hillel und ſeine Nachkommen, welche Nichtprieſter waren, an der Spitze des hohen Rathes ſtanden, und das Laienelement, welches mehr Muße hatte, ſich mit der Auslegung des Geſetzes zu befaſſen, wohl das Uebergewicht hatte, herrſchte wohl im geheimen Krieg zwiſchen den beiden Collegien. Eine Suprematie dieſes Synhedrium über das Prieſtercollegium durchſchimmert aus einer ſcheinbar harmloſen Relation in der Miſchna. Das Prieſtercollegium hatte eine vom Hergebrachten abweichende Beſtimmung getroffen, daß Prieſterfrauen doppelt ſo viel von dem Manne bei einer Scheidung oder von deſſen Hinterlaſſenſchaft erhalten ſollten, als Frauen von Laien. Dabei heißt es die Weiſen, d. h. die Mitglieder des Synhedrium haben dieſe Beſtimmung nicht gemißbilligt, aber eine andere damit zu-

1) Dieſe Identificirung hat Schürer richtig gegeben. Allein daß die Bezeichnung בני כהנים גדולים auch bei Joſephus Jüd. Kr. VI, 2, 2 vorkäme, iſt ein Mißverſtändniß bei Schürer. Die dort genannten υἱοὶ ἀρχιερέων ſind im buchſtäblichen Sinn „Söhne der Hohenprieſter“ und zwar des HP. Ismael, und zweier HP., welche Matthia hießen.

ſammenhängende haben ſie doch abgewieſen 1). Als das Prieſter-Collegium ſich einmal eine Entſcheidung bei Zulaſſung von Zeugen zur Ausſage über den Stand des Neumondes angemaßt hatte, hat das Synhedrion es desavouirt 2).

In der Stelle, in welcher die Söhne der Hohenprieſter bezüglich zweier Rechtsfälle von der Anſicht des Chanan b. Abiſchohalom diſſentiren (Ketubot letzt. Abſchnitt (נחלקו עליו (על חנן בן אבשלום בני כהנים גדולים), handelt es ſich lediglich um eine juriſtiſche Theorie. Darum iſt nicht angegeben, wie das Collegium der חכמים ſich dazu verhalten hat.

Alles, was Geiger aus dieſen Vorkommniſſen zur Stütze ſeiner Theorie von Zadokiten gefolgert hat, (Urſchrift 113 fg), iſt ſo hinfällig wie dieſe Theorie ſelbſt. Zunächſt gehören die angeführten Fälle von dem „Collegium der Prieſter“ der Zeit nicht lange vor der Tempelzerſtörung an, in welcher der Zuſammenhang mit den „leviticſchen Prieſtern der Söhne Zadok“ durch ſo viel Kataſtrophen längſt aufgehört hatte. Sodann beweiſen die angeführten „phariſäiſchen“ Beſtimmungen, welche mit Rückſicht auf das Prieſterthum getroffen worden ſind, daß die Phariſäer durchaus nicht einen ſchroffen Gegenſatz gegen jenes gebildet haben, etwa wie eine demokratiſche Partei gegen eine ariſtokra-

---

1) Der Paſſus in der Miſchna (Khetubot 12 a.) אורת אלמנת ישראל ואחת אלמנת כהן כתיבתה מנה. בית דין של כהנים היו נוהין ארבע מאות זוז ולא מיחו בידם חכמים תנא ואלמנת כהן מאתים. Nun ſteht dieſer Zuſatz im Widerſpruche mit der Angabe in den Eingangsworten der Miſchnah, ein Widerſpruch, den der babyloniſche Talmud nicht befriedigend zu löſen vermochte. Es iſt aber verſtändlich, wenn man annimmt, daß das Prieſter-Collegium auch für eine Wittwe das Doppelte ausgeſetzt haben wollte, aber das Synhedrin habe dieſe Beſtimmung nicht zugegeben. Zwiſchen den Zeilen in der Miſchnah iſt demnach zu leſen: ד' מאות זו לכתחלה לא מיחו חכמים אבל מאתים לאלמנה מיחו. Daher der Eingang: אורת . . אלמנתכהן מנה.

2) Roſch ha-Schana I, 8: . . . קבלו מעשה בטוביה הרופא והכהנים אותו ואת בנו . . וכשבאו לביה דין קבלו אותו ואת עבדו.

tische. Vielmehr bildeten die Mitglieder des sopherischen oder pharisäischen Collegiums mit den Priestern zusammen den Adelsstand gegenüber dem Ochlos, den עמי הארץ, deren Berührung die vornehmen Laien ebenso mieden, wie die Priester selbst 1).

---

1) Oberflächlich wie seine Beweisführung in der Regel ist, citirt Geiger eine Stelle aus Tosefta, woraus hervorgehen soll, daß esthatsächlich besondere Richtercollegien für Stände: Priester, Leviten und Laien, gegeben hat. An der Stelle ist nämlich für die Theorie bestimmt, daß der König sich ein eigenes Thora-Exemplar schreiben oder schreiben lassen soll. (Tosefta Synh. IV, 7) וכתב לו ספר תור לשמו. Darauf folgt eine widersinnige L. A. ומניחין אותו בבית דין של כהנים ובבית דין של לוים ובבית דין של ישראל המשיאין לכהונה. Diese L. A. ist nun durch die Ed. Zuckermandel beseitigt, welche dafür hat ומגיהין אותו. d. h. das für den König geschriebene Ex. soll correkt gemacht werden. Nun damit hat doch kein Collegium etwas zu thun. Correkt gestellt hat man durch Collation mit dem in dem Tempelvorhofe aufbewahrten Musterexemplar (מגידו מספר עזרה vgl. Moed Katan III 3 und andere St). Der ganze Passus von den dreierlei Collegien steht offenbar an unrechter Stelle. In derselben Halacha ist angegeben, wenn der König in den Krieg zieht, soll er dieses von ihm oder für ihn geschriebene Exemplar mitführen: יצא למלחמה הוא עמו. Nun offenbar gehört der Passus von den dreierlei Collegien in diese Vorschrift. In der Mischna ist angegeben, der König darf nur einen Krieg unternehmen mit der Zustimmung des großen Synhedrin (Synh. II, 5) ומיצא למלחמת הרשות על פי בית דין של שבעים ואחד (auch daf. I. 5). Diese Halacha ist nun auch in der Tosefta, aber in anderer Form gegeben. Wenn der König auszieht, soll es mit Zustimmung der Collegien geschehen. Der ganze Passus würde dann lauten: וכתב לו ספר תורה לשמו . . . ומניחין אותו מספר העזרה יצא למלחמה בבית דין של כהנים ובבית דין של לוים ובבית דין של ישראל המשיאין לכהונה . . . הוא עמו נכנס הוא עמו. Nur nebenher wird in Tosefta angegeben, daß das große Synhedrin zusammengesetzt sein soll aus Ahroniden, oder Leviten oder solchen Laien, mit welchen sich Ahroniden verschwägern dürfen. Aehnlich ist in demselben Abschnitt im Eingang angegeben (VI u. Jeruf. 19, c) בראשונה לא היו חותמין על כתובת נשים (כשרות) אלא או כהנים או לוים או ישראל המשיאין לכהונה. Demnach ist in dem behandelten Passus der Tosefta die Wiederholung des Wortes בית דין Dittographie. Es soll einfach heißen: יצא למלחמה בבית דין של כהנים לוים וישראל המשיאין לכהונה. Diese Stelle, welche Geiger interessant gefunden hat, beweist demnach nicht im Geringsten, daß es ein stehendes Collegium von Priestern und ein anderes

Ganz richtig iſt demnach Joſephus Angabe nicht, daß die Prieſterfamilien den exkluſiven Adelsſtand gebildet haben. Allein da die ſopheriſche Geſetzgebung ſich — allerdings mehr aus religiöſer Peinlichkeit — mit ihnen beſchäftigt hat, ſo konnten ſie ſich einbilden, daß ſie die Achſe bildeten, um welche ſich das ganze Gemeinweſen drehte.

---

von Leviten und daneben noch ein drittes von Laien gegeben habe. Ohnehin beweiſt dieſe Stelle nicht im Geringſten für einen faktiſchen Zuſtand. Denn kein König von der makkabäiſchen oder herodianiſchen Dynaſtie hat eine Pentateuch-Rolle ſtets mit ſich geführt oder hat ſich von Synhedrin die Vollmacht ertheilen laſſen, eine Kriegsexpedition zu unternehmen. Das ganze halachiſche Kapitel vom König in der Miſchna und Toſefta iſt nur theoretiſch, eine Interpretation des Königsgeſetzes in Deuteronomium. Eben ſo oberflächlich iſt Geigers Beweisführung, daß es ein beſonderes Collegium von Prieſtern für Cultusangelegenheiten gegeben habe, von der Stelle Peſachim. 90 b: חוקה אין בית דין של כהנים עומדים משם עד שיכלו וגו'. Es iſt weiter nichts als eine Redeweiſe, wie in der Parallel-Stelle Erubin 32 a שאין בית דין מתעצלין, oder wie in Schekalim 50 b: ואינה חוששת שמא נתעצל בדבר; vgl. Jeruſ. Roſch ha-Schana 56 b: חוקה שאין בית דין מתעצלין בו. Da im Talmud einerſeits angenommen wird, daß die Prieſter beim Opferdienſte nicht läſſig waren, כהנים זריזין הן, und andererſeits, daß eine Behörde ebenſo Alles zur rechten Zeit effectuirt, ſo hat ein Späterer beides zuſammengefaßt unter den Ausdruck חוקה אין בית דין של כהנים עומדים משם.

Rabbi Abahu.

Charakter- und Lebensbild eines paläſtinenſiſchen Amoräers.

Von

Dr. G. Perlitz.

Wie bedeutend er aber auch als Lehrer des halachiſchen Stoffes geweſen ſein mag, ſo war er doch als Agadiſt, als Prediger noch viel bedeutender. Als Lehrer der Halacha war er nicht originell, oder vielmehr er war es nur in ſehr geringem Maße, als Prediger war er überaus fruchtbar, durchaus originell und verſtand, ſeine Zuhörer zu feſſeln. Bei Beginn ſeiner Laufbahn iſt ihm dies nicht ſogleich gelungen. Begegnete es ihm doch, daß die Gemeinde bei den Predigten einſchlief. Rabbi Abahu maß ſich ſelbſt die Schuld von dieſem Mißerfolg bei. Gewiß, ſagte er, habe ich den Gegenſtand nicht in gefälliger Form vorgetragen und die Erfahrung jenes Lehrers nicht beherzigt, der da ſagte, daß man nicht bloß auf die Ausarbeitung des Stoffes, ſondern auf die gefällige Form des Vortrags ein großes Gewicht legen müſſe 1). Wie ſehr er dieſe Lehre beherzigte, zeigte er in der Folge, als es ihm gelang, ſeine Zuhörer zu feſſeln und wohl auch zu begeiſtern. Er war ein ſehr beliebter Redner und das Volk drängte ſich zu ſeinen Predigten. (Siehe oben). Er verſteht es, ſeine Predigten theils durch eingeſtreute Erzählungen, 2) theils dnrch Anſ-

1) Chaſit P. צואתך — ר' אבהו הוי יוש והורש ונתנמנם והצבור ואש מתלהטת סביבותיהן אמר שמא איני חוזר בדברי תורה כתיקנן ראמר ר' לוי אית דידע למתרחז ולא ידע למקדח ואית דידע למקדח ולא ידע למתרחז ברם אנא הדינא ורחוא ואנא הדינא קדחוא.

2) Peſchita Echa R. רבי אבהו פתח ישיחו בי יושבי שער אלו

stellung von Gegensätzen 1) interessant zu machen. Er leitet den Vortrag mit dem zu erklärenden Schriftvers ein 2) oder geht von einer grammatischen Bemerkung aus, um sachliche Auseinandersetzungen daran zu knüpfen. Da seine Predigten nicht in ihrer Vollständigkeit auf uns gekommen sind, so können wir hier nur einige Gedankensplitter aus denselben wiedergeben. — Es steht geschrieben, 3) bemerkt Abahu, Noa fand Gunst in den Augen des Ewigen, und gleich darauf: Das

---

אומ׳ת העולם שהן יושבין בכתי טרשיאית ובבתי קרקסיאות ונגינות שותי שכר באותר שהן יושבין ואוכלין ושותין ומשתברין הן יושבין משיחין בי ואומרין בגין דלא נצרוך לחרבא כיהודאי והן אומרין אלו לאלו כמה שנים את בעי מחי והן אומרים כהלוקא דיהודאי דשבתא ומכניסין את הגמל לטרשיאות שלהם ותחלוקים שלו עליו והן אומרין אלו לאלו על מה זה מתאבל והן אומרים היהודים הללו שומרי שביעית הן ואין להם ירק ואכלו החזרים של זה והיא מתאבל עליהם ומכניסין את המתי׳ (מ״מוס I) לתיטרון שלהם וראשו מגולה והן אומרין אלו לאלו על מה ראשו של זה מגולה והוא אומר היהודים הללו שומרי שבחות הן וכל מה שהן יגעין כל ימות השבת אוכלין בשבת ואין להן עצים לבשל בהן והן שוברין מטותיהן ומבשלין בהן וכו

1) ibid. רבי אבהו פתח דרכך ומעלליך עשו אלה לך אימתי שבחו של מלך להזקק ללגיונותיו במדבר או כיישוב לא ביישוב׳ במדבר כתיב הנני מסטיר לכם לחם והכא כתיב עוללים שאלו לחם, במדבר כתיב הן הכה צור ויזובו מים והכא כתיב רבק לשון יונק אל חכו בצמא במדבר כתיב פרש ענן למסך והכא כתיב צפר עורם על עצמם וכו׳.

2) Vgl. die eben angeführten Stellen u. viele andere z. B. G. R. 62 יקר כעיני ד׳ המותה לחסידיו רבי׳ אבהו אמר התאינה הזו בשעה שהוא לקטה בעונתה יפה לה ויפה לתאינה ובשעה שהיא מחלקטת שלא הגן יפה דודי אף נעים ר׳ אבהו — Chasit בעונתה רע לה ורע לתאינה אימר היא קלסתו בלשון כפול והיא קלסתו בלשון פשוט הוא קלסה בלשון כפול והגן יפה רעיתי הגן ישוח שאם ביקש לעשות לו אומה אחרת הוא יכול הוא קלסתו בלשון פשוט וכו׳. Bisweilen knüpft er an den voraugestellten Vers eine grammatische Bemerkung, aus der er den Stoff zu homiletischen Auseinandersetzungen schöpft. Num. R. 3, אמר ר׳ אבהו כל מקום שנא׳ אלה פסל את הראשונים ואלה מוסיף על הראשונים כאן שנא׳ אלה בני לוי וכו׳, שמות R. 12, ibid 30, Tanchuma משפטים, ibid Ruth R. steht ר׳ אבא.

3) Tanchum a Noach אמר ר׳ אבהו מצינו שהקב״ה עשה לאחרונים בשכר הראשונים ומניין שאף לראשונים בזכות האחרונים שנא׳ ונח מצא חן בעיני ד׳ ובאמה זכתה בזכות תולדותי.

ist die Familie des Noa. Aus dem Nebeneinanderstehen dieser Verse sei auf einen ursächlichen Zusammenhang zu schließen. Noa fand Gunst in den Augen Gottes und wurde gerettet um seiner Familie willen. Von den Thieren sind diejenigen gerettet worden, die sich von selbst in die Arche flüchteten 1). Diese hatten ihren Wandel nicht verderbt. Rabbi Abahu lobt den Freiheitssinn und führt die Taube Noas als Muster der Freiheitsliebe vor. Sie zog die bittere Kost in der Freiheit dem süßen Futter in der Gefangenschaft vor. 2) Ein abschreckendes Beispiel des Hochmuths sei das Geschlecht des Thurmbaus. Das wird für immer von der Erde vertilgt 3). Muster der Tugend hingegen sind die Patriarchen, deren Vorzüge er in ein noch helleres Licht zu setzen sucht, als dies schon durch die Schrift geschieht. Abraham war so gastfreundlich, daß er sein Haus auf allen Seiten mit Eingängen versehen ließ, damit die Gäste bequem die Thüren finden. 4) Gott lohnt seine Tugend und verleiht ihm und seinen Genossen einen leichten glänzenden Sieg über die wider den Sodomiterkönig verbündeten Herrscher. 5). Ferner verheißt ihm Gott zahlreiche Nachkommen. „Ich habe, spricht Gott, mit einem Hauch meines Mundes die Himmel geschaffen, ich will auch Deinen Namen durch einen Hauchlaut

---

1) Synh. 108b, 116a ר׳ אבהו אמר מפתח שבאין מאליהן.

2) G. R. 34 עלי זית טרף בפיה א״ר אבהו אילו מגן עדן הביאתו אותו לא היתה מביאה דבר מעולה או פלסמון אלא רמז רמזה לו אמרה לו לנח מוטב מר מזה ולא מתוק מתחת ידך Lewit. R. 31 wird derselbe Ausspruch im Namen des R. Bibu tradiert.

3) G. R. 34. עוד לא יזכר השם כמה עולה א״ר אבהו תעקר אין טוב אלא תשבר כבור שנשבר ואין מעלה חילופין. ואי זה הוא דור הפלגה.

4) G. R. 48. אמר ר׳ אבהו אהל פלון של אבינו אברהם מפולש היה

5) ibid. 43. אמר ר׳ אבהו לא נתאבקו רגליהן אלא כמה שהוא הולך מביתו לביה״כ.

vermehren, und du wirst des Kinderſegens dich erfreuen. 2) Gott rechnet es ihm hoch an, daß er der Beſchneidung ſich unterzieht. 2) Zu den Gewohnheiten Abrahams gehört es, daß er ſich niemals des Nachts auf den Weg begiebt. 2) Von der Gattin Abrahams bemerkt er, daß auch ſie von Gott bevorzugt war. Gott verſpricht, den Völkern Achtung vor Sarah einzuflößen, daß ſie ſie nicht die Unfruchtbare nennen. 4) Rabbi Abahu bemüht ſich ganz beſonders, die Vorzüge des Patriarchen Jakob hervorzuheben und ihn vor einer etwaigen falſchen Beurteilung ſeines Charakters in Schutz zu nehmen. Man könnte den Jakob leicht für einen Mann halten, der etwas verſprach, was er zu erfüllen nicht beabſichtigte. Er ſagt nämlich zu ſeinem Bruder Eſau: „Ich werde zu meinem Herrn nach Seïr kommen.“ Wir finden aber in der Schrift nirgends, daß er dieſes Verſprechen eingelöſt habe. Allein Jakob hat mit jenen Worten nur auf die Abrechnung hinzielen wollen, die Iſrael mit Edom halten werde. 5) Von ſeinem Vater geſegnet, hatte er das Elternhaus verlaſſen. Beim Abſchiede hat Iſak den Segen befeſtigt, 6) der bis dahin noch ſchwankend bei

---

1) ibid. 39. רבי אבהו אמר הקב"ה בראתי את העולם הרני מסיף ה"א על שמך השמים אמר הקב"ה בראתי את העולם הרני מסיף ה"א על שמך ואת פרה ורבה.

2) Chaſit עד שישוח רבי אבהו ורבי לוי הוו אמר בשעה שמל אברהם אבינו את עצמו ובניו ובני ביתו עשה ערלותיהן גבעה וכו' ועלה ריחן לפני הקב"ה פירוש קטורת הסמים וכריתה קשטן והלבונה שעל גבי האשים ואמר הקב"ה לכשיבאו בניו של זה לידי עבירות ומעשים רעים אני נזכר להם זה הריח וסו'.

3) Chulin 91 b.

4) G. R. 53. רבי אבהו אמר נתן אני יראתה על כל אומות העולם שלא ידו מונין לה ושוחזין לה עקרתא.

5) ibid. 79. עוד אשר אבנו אל אחיתי שעדיה אור אבהו חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר מימיו אשר יעקב אבינו אמרו הזה ומרמה בו אלא אומרו הוא בא אצלו לעתיד לבא שנא' ועלו מושיעים בהר ציון וכו'.

6) ibid. 67 ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו. ר' אבהו אמר לפי שהיו ממוקמות בידו והיכן נתאששו בידו כאן ויקרא יצחק אל יעקב.

ihm war. Als Jakob auf seiner Flucht nach Charan in Betel verweilte, so betete er, Gott möge ihn davor schützen, jemand zu verleumden, und verleumdet zu werden. Ferner möge ihn Gott vor dem Laster der Unkeuschheit und der Gefahr des Unglaubens bewahren 1), und ihm die Gunst gewähren, in Frieden mit den Mitmenschen zu leben, daß er nie in die Lage komme, sich am Leben seiner Mitmenschen zu vergreifen. Jakob war der erste, der, um sich in dem Glauben und in der Tugend zu stärken, ein Gelübde gethan 2), darum wird von dem Psalmisten mit Bezug hierauf gesagt: Er hat geschworen dem Ewigen, ein Gelübde gethan „dem Mächtigen Jakobs," d. h. demjenigen, welchem Jakob durch ein Gelübde sich verpflichtete 3). Gott ließ auch wirklich dem Jakob seinen besonderen Schutz gegen den Aramiten Laban angedeihen. Dieser, überaus schnell, in dem er eine Strecke, die Jakob in drei Tagen zurückgelegt, an einem Tage durchläuft 4), ereilt seinen Schwestersohn und bedroht ihn mit dem Tode. Jakob aber entgeht nicht blos für den Augenblick der Gefahr, sondern erhält auch die Zusicherung, daß ihn Laban nie widersehen werde. 5) Auch von Seiten Esau's droht

---

1) ibid 70 רבי אבהו אמר אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה הזה אשר אנכי הולך מלשון הרע היך מה דאת אמר וידרכו את לשונם קשתם שקר ונתן לי לחם לאכל מגילוי עריות היך מה דאת אמר ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל לשון נקי ושבתי בשלום אל בית אבי משפיכות דמים והיה ד׳ לי לאלקים שנ״א.

2) ibid ר׳ אבהו ור׳ יונתן חד אמר מסורסת היא הפרשה ואחרינא אמר על הסדר נאמרה מ״ד מסורסת היא הפרשה שכבר הבטיחו הקב״ה והנה אנכי עמך והוא אומר אם יהיה אלקים עמדי אתמהא, ומ״ד.

3) ibid אמר ר׳ אבהו כתיב אשר נשבע לד׳ נדר לאביר יעקב לאביר אברהם לאביר יצחק לא נאמר אלא נדר לאביר יעקב תלה את הנדר במי שפתח בו תחלה.

4) ibid 74 ויגד ללבן ביום השלישי אמר ר׳ אבהו מה שהלך אבינו יעקב לג׳ ימים הלך לבן ליום אחד ביום השלישי לבריחה.

5) ibid. והמצפה אשר יצף ד׳ אמר ר׳ אבהו כי יסתר אין כתיב כאן אלא כי נסתר עד כאן היינו רואין זה את זה מכאן ואילך אין אנו רואין זה את זה.

ihm Gefahr im Augenblicke des Wiedersehens, denn dieser suchte den Jakob bei der Umarmung durch einen Biß in den Hals zu töten, aber Gott fügte es, daß der Hals Jakobs hart wie Marmor wurde und darum nicht verwundet werden konnte. 1) So groß ist die Liebe Gottes zu Jakob, daß Gott nur um seinetwillen das All ins Dasein gerufen hat. 2) Nach dem Tode dieses Patriarchen hat man seine Bahre mit Kronen (vielleicht Kränzen?) geschmückt, ähnlich wie man eine Tenne mit einem Pflanzenhag umgiebt. 3) Während man Jakob als von Gott bevorzugt und als Muster der Tugend hingestellt wird, so wird Esau als schlecht und hinter Jakob in jeder Beziehung zurückstehend geschildert. Beim Eintritt in die Welt geht Esau voran und bahnte seinem Bruder den Weg. 4) — Esau ist ein Heuchler. Er giebt sich seinem Vater gegenüber den Anschein eines peinlich frommen Mannes und fragt ihn, wie man das Salz und Stroh verzehnte. 5) Gott öffnet aber dem Isak das Auge und belehrt ihn, daß in den Nachkommen Esaus dem Volke Israel dereinst ein mächtiger Feind erstehen werde. Gott spricht zu Isak „Du möchtest für Esau einen Segen erfinnen?" „Gewiß!" entgegnet der Gefragte „möge er Gnade finden?" „Er ist aber ein Frevler lautete die Gegenrede. „Mag sein" entgegnet Isak „aber hat Esau nicht auch seine Tugenden? hat er sein

---

1) ibid 78 עשה צוארו של יעקב אבינו כשיש ר' אבהו בשם ר' יוחנן מייתי לה מן הכא צוארך כמגדל השן.

2) Lev. R. 36 אמר ר' אבהו הבל לא נברא אלא בזכות יעקב הדא הוא דכתיב לא כאלה חלק יעקב כי יוצר הכל הוא בשביל יעקב יוצר הכל.

3) Sota 13 a עד גורן האטד וכי גורן יש לו לאטד. א"ר אבהו מלמד שהקיפוה כתרים לארונו של יעקב כגורן זה שמקיפים לו אטד.

4) G. R. 63 ויצא הראשון אדמוני אמר ר' אבהו בהדין פרכיטא שהוא משטף את בית המרחץ ואח"כ מרחץ בנו של מלך כך למה יצא עשו תחלה כדי שיצא הוא ותצא סריותו עמו.

5) ibid ויהי עשו איש יודע ציד אמר ר' אבהו שודד צידני צד צבות צד בשדה. אבא היך מתקנין מלחא בשדה היך מתקנין תבנא.

Eltern nicht geehrt?" Da spricht Gott endlich: „Edom wird dereinst das Heiligthum zerstören!" worauf Isak über den dem Jakob feindlichen Charakter Esau's belehrt, Gott bittet, dem Esau zeitliches Glück zu verleihen und ihn vom Antheil an der künftigen Seligkeit auszuschließen. 1) Für Edom kommt dereinst der Tag der Vergeltung und nicht blos dieses, sondern auch das mit diesem verbundete Bozra wird vom Strafgerichte Gottes ereilt. 2) Bei der Vertheidigung des Charakters des Jakob und wiederum anderseits der abfälligen Beurtheilung Esaus ist die Tendenz nicht zu verkennen, die sich hinter dieser Darstellung verbirgt, den Charakter des Judenthums gegenüber seinen Feinden zu vertheidigen und die Ehre seiner von den Gegnern wahrscheinlich geschmähten Patriarchen zu retten. Er ist in seinen „Rettungen" consequent. So rechtfertigt er denn auch das Verfahren der Lea, die dem Jakob entgegeneilt und spricht: Zu mir mußt Du kommen, denn ich habe Dich gemiethet! das sei durchaus kein Verstoß gegen die Züchtigkeit. Wie hätte denn sonst Gott ihr Gebet erhört, ihr noch einen Sohn zu schenken? Sie hatte eine gute Absicht und wollte die Ahnmutter mehrer Stämme werden. 3) Selbst Rubens Charakter nimmt er in Schutz. Wenn die Schrift erzählt, er hätte sich gegen Bilha

---

1) ibid 67 ר' שמלאי. ואמרי לה בשם רבי אבהו אמ־ לו הקב"ה כך הייתה אומר ולכה איפה אמר לו יתן אמר לו רשע הוא א"ל בל למד צדק לי כבר את הוריו א"ל הקב"ה בארץ נחיכות יעול עתיד הוא לשטום ידו בבי־המק א"ל אם כן השפיע לו שלוה בעולם הזה וכל יראה גאות ד' לעתיד לבא.

2) ibid 83 ויומת בלע א־ר אבהו לבן מלכים שהיה לו דין עם אחד וכלו מזונותיו בא אחד וסיפק לו מזונות אמר המלך אין לי עסק אלא עם זה שסיפק לו מזונות כך אמר הקב"ה כבר היה מלכות עקודה מאדום ובאת בצרה וסיפקה להם מלכים לפיכך אין לי עסק אלא עם בצרה שנא' כי זבח לד' בבצרה. (Anspielung auf Philipp Arabs aus Bostra.)

3) ibid 73 ותאמר אלי תבא אמר ר' אבהו עשה הקב"ה שלא היתה מזונתה אלא לשם שמים להעמיד שבטים לשיך הצריך הכתוב לומר וישמע אלקים אל לאה

vergangen, ſo iſt das nicht ſo aufzufaſſen, als ob er einen Ehebruch begangen und die Ehrfurcht vor dem Vater verletzt habe, es ſei vielmehr nichts anderes gemeint, als daß er den Vater verhindert habe auf die Bilha die Rechte einer Favoritin, wie ſie Rahel beſeſſen, zu übertragen 1). Ruben wie ſeine Brüder waren ſehr ſtark 2) und ſehr fromm 3).

(Fortſetzung folgt).

---

1) G. R. 98. Die Stelle wird auch im Namen anderer Autoren tradirt.

2) ibid 92 וישמעו העירה א"ר אבהו מטרוסלין היתה ואת אמר וישמעו העירה אלא מלמד שלא היתה חשובה בעיניהם אלא כעיר של עשרת ב"א. Möglich, daß R. Abahu nur eine Erklärung des Wortes העירה beabſichtigt hat u. das Weitere von ואת אמר nicht von ihm herrührt.

3) Ex. R. 1 אמר ר' אבהו כל מקום שנא' ואלה הוסיף שבח על הראשונים ואלה שמות הוסיף שבח על שבעים נפש שבלם היו צדיקים.

Recenſion.

Zeitſchrift für die Geſchichte der Juden in Deutſchland. Von Prof. Dr. L. Geiger. Berlin II. Heft.

Einem Gecken wurde einmal auf die Frage, ob er ſich in letzter Zeit zu ſeinem Vortheil verändert habe, die Antwort zu Theil: Sie können ſich überhaupt nur zu Ihrem Vortheil verändern. Ungefähr ein ähnliches Urtheil ſteht über das zweite Heft der an der Spitze genannten Zeitſchrift von vornherein feſt, wenn wir an die arge Beſchaffenheit des erſten Heftes denken. Die Redaktion hat es ſich leicht gemacht, in dieſer Lieferung einen weſentlichen Fortſchritt gegen die frühere Leiſtung herbeizuführen, aber, wenn auch zuzugeſtehen iſt, daß dieſe Zeitſchrift ſich nur zu ihrem Vortheil verändern konnte, ſo wollen wir doch feſtſtellen, daß dies wirklich geſchehen iſt.

Freilich von den hervorragenden chriſtlichen Gelehrten, die bei der Gründung der „hiſtoriſchen Komiſſion“ eine ſo große Rolle geſpielt haben, ſehen wir noch keinen bei der Arbeit; ſollten ſie, um mit Bakor zu reden, ſich damit begnügen, die Glöckner zu ſein, die das Volk zuſammenriefen, ohne ſelbſt mit hineinzugehen, ſollten die Namen nur dazu beſtimmt ſein, dekorativ zu wirken?

Wieder führt uns dieſes Heft in ſeinem erſten Aufſatze auf Mendelſohn; aber es iſt Mendelſohn ſelbſt, dem das Wort ertheilt wird. Wir lernen einen Brief Mendelſohn's an einen Unbekannten kennen. Beſonders anmuthig iſt in dieſem Briefe folgende Bemerkung über Leſſing: „Er hat mir von Hamburg noch nicht eine Zeile geſchrieben. Ein Beweis nach ſeiner Art,

daß ich mehr als ein Bekannter, daß ich ſein Freund ſei.“ Geiger, der den Brief veröffentlicht, hielt es für unmöglich aus dem Inhalt des Briefes über die Perſon des Adreſſaten eine gegründete Vermuthung aufzuſtellen. Vielleicht iſt der Brief an Johann Georg Hamann gerichtet. Der Brief iſt an einen Mann gerichtet, der nicht nur, wie Geiger hervorhebt, die bedeutenden Produktionen des deutſchen Büchermarktes mit Aufmerkſamkeit verfolgte, ſondern von deſſen Schriften M. in öffentlichen Blättern Verſchiedenes geleſen hat, deſſen Tempel fleißig von den Muſen beſucht wird.“ Aber Mendelſohn ſchlägt gegen ſeinen Korreſpondenten einen etwas unſichern Ton an; er ſchreibt an ihn wie an einen Mann, von dem er nicht ſo ganz gewiß iſt, ob auf ſeine Freundſchaft Verlaß ſei. Hamann hatte oft die lebhafteſten freundſchaftlichen Gefühle Mendelſohn entgegengetragen; aber war es bei dem unberechenbaren unſteten Naturell Hamanns, bei ſeiner Feindſchaft gegen die Aufklärung, als deren Bannerträger Mendelſohn galt, ſo wahrſcheinlich, daß er plötzlich den Juden Mendelſohn verläugnete? So erklärt ſich der halb freundſchaftliche, halb ſchüchterne Ton Mendelſohns in dieſem Briefe. Hat es doch Mendelſohn für gut befunden, ſelbſt einem Herder gegenüber den vertraulichen Stil faſt zu entſchuldigen, den der Jude gegen den Superintendenten ſich herausnehme; auch daß keine beſonders hohe Wertſchätzung der Schriften ſeiner Korreſpondenten mit den Worten Mendelſohn's hindurchſchimmert, ſtimmt ſehr gut mit dem ſonſtigen Urtheil Mendelſohn's über Hamann; das chronologiſche Moment paßt zu Hamann als Adreſſaten, denn es geht aus dem Briefe hervor, daß der briefliche Verkehr ſeit der Verheiratung Mendelſohn's bis zum Jahre 1767 geruht habe, und der ſonſt uns bekannten Briefe Hamann's an M. ſtammen aus dem Jahre 1762, aus der Zeit kurz vor der Verheiratung Mendelſohn's. Daß M. über ſein Fa-

milienleben berichtet, entspricht dem Interesse, das Hamann gerade an der Verlobung M's genommen hat; es hat nach dem Charakter Hamann's nichts Auffälliges, daß H. sich nach jahrelanger Entfremdung wieder an Mendelsohn herangeworfen hat. Daß M. in diesem Briefe an H. höflicher, artiger sich ausdrückt als in früheru, erklärt sich vielleicht daraus, daß es nach langer Zeit wieder der erste Brief war, und zudem mag auch H. ruhiger, gelassener nnd gesitteter an den inzwischen zu einer europäischen Berühmtheit aufgestiegenen Mendelsohn geschrieben haben, als er es früher gethan und als es sonst seine Art war. Die Einfalt der Sitten, die M. an dem Adressaten rühmt, ist dann nur ein Kompliment, das H. gern hörte. Das Auffinden des Adressaten ist deswegen so schwierig, weil so Manche, an die man vielleicht denken möchte, im Briefe erwähnt sind.

Der andere Theil der von Geiger veröffentlichten Korrespondenz ist aus dem Nachlaß eines dänischen Diplomaten, August v. Hennings, eines Schwagers des Reimarus. Es wäre vielleicht kein übergroßer Schade gewesen, wenn diese Korrespondenz, die in dem Geiger'schen Hefte ungefähr achtzehn Seiten einnimmt, der Welt vorenthalten geblieben wäre. Indeß es giebt Viele, denen Alles, was von Mendelsohn herrührt und mit Mendelsohn zusammenhängt, bedeutungsvoll ist. Selbstverständlich bezieht sich diese Ansicht von der Geringwertigkeit des hier gelieferten Materials nur auf das hier zum ersten Mal Gedruckte. Denn die Stelle aus einem Briefe Mendelsohns an Hennings über Lessing's Tod, die schon bei Kaiserling sich findet, und die Geiger noch einmal abdruckt, ist eine literarische Perle ersten Ranges. Am interessantesten war uns noch eine Marginalnote Hennings, die auf die Stellung der Berliner Juden zu Mendelsohn Bezug hat, und die um so bemerkenswerther ist, als Hennings sich auch sonst als einen guten Beobachter des Berliner Lebens in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erwiesen hat. Hennings

erzählt: „Ich habe in Berlin mehr als einen vernünftigen Juden ſagen hören, Mendelſohn iſt ein Phantaſt.“ Wo idealiſtiſche Lebensanſchauung als Phantaſterei gilt, da ſind ſo häßliche Auswüchſe, wie das Berliner jüdiſche Leben ſie nach dem Tode Mendelſohns zu Tage förderte, ganz natürlich.

An dieſe Edition Geigers ſchließt ſich ein Bündel Notizen aus dem Nachlaß Nicolai's; dieſe Mittheilungen kommen von Richard Maria Werner in Lemberg. Herr Werner läßt ſich dazu verleiten, eine Parallele zwiſchen Mendelſohn und Nicolai zu ziehen, eine Parallele, die eigentlich nur die völlige Divergenz dieſer beiden befreundeten, aber völlig unähnlichen Charaktere erweiſt; nur wegen einiger nicht ungeſchickter Pointen wollen wir ſie im Auszug hierherſetzen: „Nicolai reizte, Mendelſohn imponirte, Nicolai fürchtete, Mendelſohn achtete man; auf Nicolai's Urtheil war man begierig, auf das Mendelſohns geſpannt, jener war der unbeliebte Recenſent, der ſtarre Parteimann, dieſer der ſokratiſche Weiſe, der beachtenswertheſte Vertreter einer beſtimmten Richtung. Während Nicolai gern nergelte häufig ſtichelte und witzelte, war Mendelſohn's Kritik eingehender, einſchneidender vielleicht, ſchien aber immer berechtigter, durchdachter; Nicolai ſuchte den Gegner zu vernichten, unmöglich zu machen, Mendelſohn ihn zu widerlegen, vielleicht ſogar zu überzeugen. Jener blieb intolerant auf ſeinem einſeitigen Standpunkt, wer nicht für ihn war, war wider ihn, dieſer ſuchte ſich auch in die fremde Anſchauungsweiſe hineinzuverſetzen, theilte ſie nicht, aber bemühte ſich, ſie zu begreifen. Nicolai hat mehr vom Wühler, Mendelſohn vom Agitator“. Es darf nach alle dem, was Herr Werner ſelbſt zum Preiſe Mendelſohn's vorbringt, wol kaum hinzugefügt werden, daß wir Mendelſohn als Agitator in dem vulgären Sinne des Wortes nicht gelten laſſen können. Wenn wir die Parallele Werners zuſammenfaſſen wollen, ſo würden wir ſagen: Mendelſohn und Nicolai können ſo wenig

mit einandrr verglichen werden, wie einer, der viele ausgezeichnete Vorzüge eines öffentlichen Charakters und Kritikers beſitzt, mit einem Andern, der mit unzähligen ſchlechten Eigenſchaften eines kritiſirenden Schriftſtellers behaftet iſt. Das ſchließt nicht aus, daß Nicolai ſich trotz alledem Verdienſte um die Sache der Aufklärung erworben hat.

Dieſe Zeitſchrift hat das Eigenthümliche, daß manchmal die Rechte nicht weiß, was die Linke thut, daß an einer Stelle etwas behauptet wird, was wenige Seiten vorher ſchon unbewußt widerlegt wird. Herr Werner ſpricht von dem Bunde Leſſing, Mendelſohn, Nicolai und ſagt dann: „Leſſing war dahingegangen, nachdem er längſt aus dem Bunde herausgewachſen war, ſein Tod war kein ſo unmittelbarer Verluſt ür ſeine Freunde, von den Literaturbriefen. Weilte er doch ſchon ſeit vielen Jahren fern von ihnen“. Das mag von dem Verhältniß Leſſings zu Nikolai gelten, aber Herr Werner, der dies auf S. 129 dieſes Heftes ſchreibt, braucht nur auf S. 117 desſelben Heftes zu leſen, wie M. an Hennings ſchreibt: „Mich beſchäftigt jetzt der einzige Gedanke: Leſſings Tod; er macht mich nicht traurig, nicht tiefſinnig; aber er iſt mir immer gegenwärtig, wie das Bild einer Geliebten, ich ſchlafe mit ihm, träume mit ihm, wache mit ihm auf, und danke der Vorſehung für die Wohlthat, daß ich dieſen Mann ſo frühzeitig habe kennen lernen.“ Und Herr Werner konnte dieſen Brief ſchon in dem Buche Kaiſerlings leſen, das faſt vor einem Vierteljahrhundert erſchienen iſt; aber ſelbſt wenn das Buch Kaiſerlings Herrn Werner entgangen ſein ſollte, dem Gedankengang dieſes Briefes begegnen wir ſchon in dem Schreiben Mendelſohn's an den Bruder Leſſings, jenem herrlichſten Zeugniß der Freundſchaft, der Verehrung. Mendelſohn hatte ſich für die theologiſchen Streitſchriften nicht ſo lebhaft, mehr der künſtleriſchen Form als des Inhalts wegen, intereſſirt. Aber dann kam der Nathan, von dem der neueſte deutſche Literar-

historiker, Wilhelm Scherer die direkte Beziehung zu Mendelsohn deutlich zugiebt, „ein weiser Jude und ein guter Jude, ein solcher Jude, wie Moses Mendelsohn" „Kaufmann und Philosoph wie Moses Mendelsohn". (Scherer, Geschichte der deutschen Literatur S. 467). Mendelsohn sagt in einem Brief an Herder, der ihm gerade durch den Tod Lessings näher getreten war: „Lessings Tod werde noch geraume Zeit sein Refrain sein." Wie kann Werner nach alledem ein Urtheil, das für Nikolai vielleicht richtig ist, so ohne Weiteres auf Mendelsohn ausdehnen, wie kann er behaupten, daß Lessings Tod kein so unmittelbarer Verlust für Mendelsohn gewesen ist, und sich in Widerspruch setzen mit aller geschichtlicher Ueberlieferung, in Widerspruch mit dem, was wenige Seiten vorher in dieser Zeitschrift durch Mendelsohn's eigenes Zeugniß erhärtet wird? Es ist gewiß keine böse Absicht seitens Herrn Werner, aber es ist eine arge Verirrung, das ideale Freundschaftsverhältniß zwischen Lessing und Mendelsohn auf das Niveau der Beziehungen herabzudrücken, wie sie zwischen Lessing und Nikolai bestanden haben.

„Köstlich" findet Herr W. einige Anspielungen auf M. in den Briefen Hamanns an Nikolai. Wir konnten diesen „faulen Witzen" keinen Geschmack abgewinnen; es war uns nur interessant, daß Hamann, wenn er von Mendelsohn redet, bei allem Lobe nie den Juden vergessen kann. Und wie hat Hamann später Mendelsohn, für dessen Wohlbefinden er sich so theilnehmend äußerte, nachdem dieser sein „Jerusalem" veröffentlicht hatte, auf's Heftigste angegriffen! Wenn wir zu der Charakteristik dieses charakterlosen Schwärmers nicht schon genügend Material besäßen, so wären diese Brieffragmente lehrreich, um das Bild Hamanns, der sich an Mendelsohn heandrängt, der ihn verunglimpft und dann den Todten wieder beklagte, zu vervollständigen. Auch über den Streit Lavaters und Mendelsohn's hat Herr Werner wunderliche Ansichten, wenn er, weil Lavater

Mendelsohn durch Nikolai regelmäßig grüßen läßt und Mendelsohn diese Grüße dann wohl oder übel erwiedert diesen Aufsatz mit den Worten schließt: „Das war ehrlicher Streit". Hat Herr Werner niemals von Pfaffen gehört, die Liebe auf den Lippen und Haß im Herzen tragen? Galt nicht Lavater auch sonst für einen Mann, der hinter sammetweichen Worten die Krallen versteckt? Wir würden dem damals noch nicht dreißigjährigen Lavater manche Uebereilung zu gute halten, aber die Schwärmerei war bei dem Manne überhaupt eine Maske, mindestens war er nach dem Urtheil Göthes eben soviel Schelm als Schwärmer, wie man denn überhaupt denen, die von ihrem Idealismus am lautesten reden, ihn am wenigsten zu glauben braucht. Wir erinnern an die Kunststücke Bonnets, des Freundes von Lavater, Mendelsohn in's Unrecht zu setzen. Zu keiner Zeit ist mit Grüßen, Küssen und überschwänglichen Freundschaftsbezeugungen soviel geflunkert worden, als im sentimentalen vorigen Jahrhundert. Es ist ja im Allgemeinen schon ein Vortheil, wenn es zum guten Ton gehört, Humanität zu heucheln, wenn die Barbarei sich maskiren muß; aber wir brauchen uns doch nicht noch heute nach hundert Jahren von Lavater Sand in die Augen streuen zu lassen. Mendelsohn hatte trotz der lebhaften Huldigungen, die ihm wurden, ein ganz klares Bewußtsein davon, daß die Humanität der Meisten, die ihn umschwärmten, die Probe nicht ertrug. Er sagt in einem Briefe an Herder, daß Lessing der einzige Mann sei, an dem er in mehr als dreißig Jahren keine Spur dieser Gesinnung wahrgenommen und giebt es deutlich zu verstehen, daß er es auch Herder zugetraut habe, dieser könne sich durch die Freundschaft mit dem Juden genirt fühlen. Lavaters ganze Persönlichkeit war so auf den Eklat angelegt, daß er durch alle von Freundschaft triefenden Phrasen nicht darüber täuschen kann, worauf es ihm ankam, und was allerdings durch Mendelsohns überlegene Weisheit vereitelt worden

iſt. Da iſt kaum eine Spur von „ehrlichem Streit“. Es iſt bedauerlich, daß das Streben gerecht und unparteiiſch zu ſein, dazu verführt, diejenigen zu entlaſten, die wahrlich ſchwer genug ſich verſündigt haben. Herr Werner hat in dieſem kurzen Aufſatz vielfach das geſchichtliche Urtheil verrückt; Nicolai iſt nicht der dritte im Bunde mit Leſſing und Mendelſohn, ſondern er iſt ein platter Geſelle, den das äußerliche Moment, daß alle drei an einem Blatte gearbeitet und daß ſie befreundet gelebt haben, noch nicht zu dieſer geſchichtlichen Höhe hinaufſchrauben kann, und auch Hamann und Lavater durften in einem Aufſatze über Mendelſohn nicht ſo gut wegkommen.

Von dieſer übertünchten Barbarei führt uns Höniger in die unverhüllte Barbarei des Mittelalters. Er veröffentlicht ein Aktenſtück aus dem ſo reichen Archiv der Stadt Cöln. Die Juden der Stadt Cöln fanden in den traurigen Zeiten der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts das Bedürfniß feſtzuſtellen, daß früher einmal ein beſſeres Los den Juden beſchieden geweſen, und ſo wandten ſie ſich an den damaligen Erzbiſchof Wilhelm von Cöln, und dieſer bezeugte in einem öffentlichen Aktenſtücke, er habe in einer ein Jahrhundert alten Urkunde eines Biſchofs Eberhard von Worms (1260) ein Privileg eingefügt gefunden, das Kaiſer Friedrich II der geſammten deutſchen Judenheit im Jahre 1236 ertheilt hat. Friedrich der Zweite ſelbſt beruft ſich auf das Beiſpiel ſeines Vorfahren Heinrich, der den Juden in Worms Privilegien ertheilt hat, und will durch ſeine Erklärung nur die Beſtimmungen Heinrichs des IV bekräftigen. Höniger ſtellt nun zuvörderſt einen Vergleich an zwiſchen dem Wormſer und dem Speierſchen Judenprivileg Heinrich des IV. Höniger urgirt, daß das Wormſer Privilegium ohne Datum iſt. Grätz (B. IV. S. 80) erwähnt, daß die Juden von Worms mit den übrigen Bürgern von Worms um 1074 Zollfreiheit erhalten haben, zur Belohnung dafür,

daß, als alle deutschen Fürsten sich gegen den jungen König verschworen, Worms den flüchtigen Fürsten aufgenommen, daß sie sich gleichsam in den Tod gestürzt haben und gegen den Willen Aller ihm treu geblieben seien. Daß in diesem Erlaß die Zollfreiheit betreffend die Juden in erster Reihe genannt wurden, daß von Judaei et ceteri Wormatienses geredet wird, erklärt sich vielleicht dadurch, daß die Juden als Kaufleute von dieser Zollbegünstigung den meisten Nutzen zogen. Möglich, daß gerade die Juden diese dem jungen Fürsten so günstige Stimmung der Bürgerschaft geweckt haben. Es wäre nicht das einzige mal auch in der Geschichte der Diaspora, wo Juden gezeigt haben, daß die Treue ihnen heilig ist, daß sie in eminentem Sinne die Freunde ihrer Freunde sind. Nahe liegt es demnach unseres Erachtens das Wormser Judenprivileg auf diese erste Zeit der Regierung Heinrichs zurückzuführen.

Herr Höniger weist darauf hin, daß in dem Speierschen Privileg, der Bischof als eine Apellationsinstanz figurirt, daß ferner Geldstrafen, sowohl in die Königliche wie in die bischöfliche Kasse gezahlt werden sollen, daß also eine Oberhoheit des Bischofs hier hingestellt wird, von der die Wormser Urkunde nichts weiß. Nur scheint es uns, als wenn sich aus diesen nicht wegzuleugnenden Divergenzen gar nichts folgern läßt. Denn mit deutlichen Worten steht in der Urkunde, daß sie entstanden ist propter interventum ac peticionem Huosmanni Spirensis episcopi. Graetz (B. VI) S. 90 erzählt, daß der Ursprung der Speierschen Privilegien auf den Bischof Rüdiger Huozmann zurückzuführen sind, der die Juden mehr aus volkswirthschaftlichen Gründen oder schlechtweg aus Rücksicht auf seine Kasse begünstigte. Nun mochte sowohl den Juden wie dem Bischof gelegen sein an Heinrich IV. einen Rückhalt für diese Bestimmungen zu haben; denn Gregor der Siebente saß in der Kirche am Regiment, und er hätte den Kern seines Systems und seiner

Persönlichkeit verleugnen müssen, wenn er judenfreundlich gewesen wäre; das war er nicht und so suchten die Juden einen Schutz gegen etwaige Rückschläge der bischöflichen Gesinnung, der Bischof selbst aber glaubte sich gesicherter, wenn er kaiserliches Recht in seinem Bisthum übte. Ist es aber nicht selbstverständlich, wenn auf die Bitte und die Dazwischenkunft des Bischofs die ganze Urkunde zu Stande kam, daß dann auch der Bischof nicht vergessen wurde, daß auch für ihn etwas abfiel? In Worms, wo kein Bischof dreinredete und Fürbitte that, ist es auch die Königliche Kasse, welche die etwaigen Bußen einkassirt; daß der damalige Speierer Bischof nicht nur an den Schatz der Gnaden, sondern daß er auch an die Erbengüter sehr gründlich dachte, geht daraus hervor, daß er sich sein eigenes Privileg, das er etliche Jahre früher, zur Zeit als der Kaiser in Italien war, ausgestellt hätte, sehr gut bezahlen ließ.

Außer dieser neuentdeckten Kölnischen Urkunde aus der Zeit Friedrichs des zweiten existirt noch eine andere schon früher bekannte und verwerthete Urkunde dieses Kaisers, welche die Juden betrifft. (vgl. Graetz, Band VII. S. 97). Friedrich der zweite der berühmte und freisinnige deutsche Kaiser, theilte mit Friedrich II. dem berühmten preußischen Könige, die Eigenthümlichkeit, daß sie beide bei aller Freigeisterei intolerant gegen die Juden gewesen sind. Diese Intoleranz spricht sich in einem Aktenstück aus, in welchem der Kaiser die Wiener Juden zwar in seinen Schutz nimmt, aber doch ihre Gerechtsame in lemeri bei ihm sonst nicht gerade häufigen strengen Gehorsam gegen päpstliche und kirchliche Satzung sehr wesentlich einschränkt. Hönigen thut sich auf die Entdeckung viel zu Gute, daß das Wiener Edikt des zweiten Friedrich sich an die Wormser und nicht an die Speiersche Urkunde Heinrich IV. anlehnt. Wir möchten diesen Nachweis als unbedingt bindend nicht gelten lassen, aber wenn wir uns vergegenwärtigen, daß das Privilegium in Speier unter ganz eigenthümlichen Verhält-

nützen zu Stande und der Bischof auch seine Schäfchen scheeren wollte, so werden wir von vornherein es als selbstverständlich erachten, daß zur Vorlage für spätere Judenprivilegien eines deutschen Kaisers sich die Wormser Vorlage, bei der kein Bischof in's Spiel kam, besser eignete, als die von Speier, die gleichsam nur die kaiserliche Bekräftigung und allerdings auch Erweiterung früherer bischöflicher Zusagen bildete. Herr Höniger drückt unseres Erachtens viel zu scharf auf einzelne Worte und Wendungen; da wir die Urkunden nicht in ihrem ursprünglichen Texte besitzen, so ist ein entscheidendes Gewicht auf Verschiedenheiten nicht zu legen; ja es ist leicht anzunehmen, daß manches schöne Wort als dekoratives Beiwerk in die Urkunde aufgenommen worden ist. Hat die Urkunde Friedrich II. wirklich so gelautet, wie sie aus Jetzt aus dem Kölner Archiv veröffentlicht wird, dann hat dieser Fürst ein Judenrecht proklamirt, wie es für das dreizehnte Jahrhundert schon gar nicht mehr zeitgemäß war. Er selbst hat kurze Zeit darauf für Wien ein ganz anderes Judenrecht verkündigt, und vielleicht war er auch bei diesen härtern Bestimmungen noch besser als sein Zeitalter. Also entweder die Kölner Urkunde hat in ihrer ursprünglichen Gestalt ganz anders ausgesehen oder der Sekretair hat, da er sie ausstellte, seine Vorlage aus frühern, judenfreundlichen Zeiten wortgetreuer abgeschrieben, als es dem Zeitalter Friedrich II. gemäß war. Die Worte blieben dann stehen, sie waren hübsch und wenn sie nichts nützen, so schadeten sie auch nichts.

Dem Speierischen und Wormser Judenprivileg widmete auch Breslau einen längern Artikel. Für Jeden, der die von Graetz, Gesch. B. V. S. 219. citirten günstigen Bestimmungen der Judengesetzgebung Ludwig des Frommen mit dem Wortlaut und dem Inhalt der betreffenden Edikte Heinrich IV vergleicht, liegt es auf der Hand, daß hier ein innerer Zusammenhang obwalten muß. Stobbe hat hier den Weg gewiesen. Breslau führt dies

im Einzelnen aus; daraus widerlegen sich manche Schlußfolgerungen Hönigers aufs Einfachste; Höniger fand z. B. das Wormser Aktenstück viel liberaler für den Handelsverkehr der Juden als der Speiersche. Die Concipienten der Speierschen Urkunde haben aber, ohne sich viel dabei zu denken, eine alte Formel abgeschrieben.

Fast entscheidend für die Ansicht Breslau's über den Ursprung der Speierschen Urkunde ist, daß eine Münzsorte mancosi in derselben vorkommt; diese nach Soetbeer byzantinischen Münzen cirkulirten nur in Italien. Dies selbst zugegeben, so war Heinrich IV. und seine Kanzlei so gut, ja noch besser an italienische Verhältnisse gewöhnt wie an deutsche, und wenn der Sekretair eine ihm geläufige italienische Münzbezeichnung aufnimmt, so ist dem keine besondere Wichtigkeit beizulegen; Breslau giebt selbst zu, daß ein in Pavia für Deutsche verfaßtes Diplom diesen Münznamen enthält; aber ob nun der an italienische Verhältnisse gewöhnte Schreiber in Pavia oder in Speier schreibt, ist doch wohl gleichgültig. Breslau jedoch folgert daraus, daß die Vorlage für die Privilegien Heinrich IV. aus Italien stammt, und zwar aus einer Vorurkunde, die in Italien und in der karolingischen Zeit ausgestellt worden ist. Denn daß diese Vorurkunde aus den alten Zeiten datirt, gehe ja daraus hervor, weil eine Rechtsformel, „die im elften Jahrhundert kaum mehr verstanden wurde, im Speierschen Privileg erwähnt werde." Kann Breslau die Existenz eines solchen Schutzbriefes auch nur wahrscheinlich machen? Er bringt absolut Nichts vor, um diese Hypothese zu stützen. Er erzählt noch einmal die schöne und rührende Geschichte, wie ein Kalonymus Otto dem zweiten das Leben gerettet hat; aber die Karolinger haben doch nicht der Familie Kalonymus einen Schutzbrief ausgestellt, weil später ein Kalonymus einem deutschen Kaiser das Leben rettet. Otto habe seinen Retter zur Belohnung nach Deutschland versetzt; aber konnte Otto seinen Retter nicht auch in Italien

belehnen? Es giebt so viele Leute Namens Kalonymus in der jüdischen Geschichte des Mittelalters, daß wir gar keine Veranlassung haben mit Giesebrecht den Kalonymus aus Lucca, der nach Mainz übersiedelte, mit dem Retter Otto II. zu identificiren. Und die Urkunde, um die es handelt, ist doch wiederum auch nicht aus Mainz, sondern aus Speier, ist nicht aus dem Jahre 1000, sondern aus dem Jahre 1090, und ist nicht aus der Initiative des Kaisers, sondern des Bischofs hervorgegangen. Das Privileg von Speier ging, wie schon ganz deutlich die den Erzbischof betreffenden Stellen zeigen, nur die Juden von Speier an; aber es ist auch wieder gar nicht nöthig eine nur die Kalonymiden betreffende Begünstigung darin zu erblicken. Mag sein, daß die in der Speier'schen Urkunde namentlich erwähnten Vittsteller Kalonymiden waren, wie Wiener in dem 12ten Jahrgang dieser Zeitschrift ausgeführt hat, so waren sie nur die Wortführer der Speierschen Judenschaft; das Kaiserliche Privileg wie das ihm vorangegangene des Bischofs betraf die Gemeinde, nicht die Familie Kalonymus. Es ist keineswegs erwiesen, daß alle Juden des Namens Kalonymus zu einem Geschlecht gehört haben; bei dem doch immerhin nicht unbedeutenden geschäftlichen und gelehrten Verkehr der Juden zwischen Frankreich, Deutschland und Italien ist wohl mancher Kalonymus im Laufe der Zeit hinüber und wieder zurückgewandert. Die alte Ueberlieferung, daß durch Karl den Großen diese Uebersiedlung der Familie Kalonymus aus Italien nach Deutschland stattgefunden hat, (daß noch etliche Kalonymus dort geblieben sind, beweist der Retter Otto II.) wird durch Groß's Einwurf, wie ich glaube, nicht erschüttert. Dieser meint, noch in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts werden Männer dieses Namens mit der Bezeichnung „aus Lucca" angeführt, das wäre schwer erklärlich, wenn die Kalonymiden schon seit anderthalb Jahrhunderten in Deutschland waren. Aber wenn

die Uebersiedlung aus Lucca durch einen großen historischen Akt erfolgt ist, dann wäre es schon verständlich, daß noch die späten Nachkommen diesen Zusatz „aus Lucca" ihrem Namen angefügt haben. Die Hauptfrage, wie kommen die Anklänge aus der Karolinger Zeit in die Urkunde von Speier am Ausgang des elften Jahrhunderts, erledigt sich wohl, wenn wir in Betracht ziehen, daß die Juden selbst vor Allen bemüht gewesen sind, Vorlagen aus der alten Zeit für die neuen Privilegien zur Stelle zu schaffen. In einer Zeit wo Gregor seine kirchliche Strenge auch die Juden spüren ließ, suchten diese die Urkunde aus der Karolingerzeit hervor um zu zeigen, wie ein König, den die Geschichte den Frommen nennt, sie begünstigt habe. Breslau sagt, „die angesehene Familie (Kalonymus) muß schon in Italien im Besitz eines karolingischen Schutzbriefes gewesen sein." Wir suchen vergebens nach einer Begründung, denn die Motivirung mit den mancosi allein, hat, wenn der Wortwitz gestattet ist, ein großes manco. Die Arbeit Br. ist nicht ohne interessante Momente aber ganz ohne wissenschaftlichen Ertrag und beweist nur eine Hypothese aus der andern.

Auf den Aufsatz Krakauers die Konfiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt, a/M. 1509 und 1510, werden wir in einer der nächsten Nummern zurückkommen. Er bringt im Ganzen Unerhebliches mit großer Ueberhebung vor.

Dann folgt von E. Wolf „ein Verzeichniß der Prager Juden, ihrer Frauen, Kinder und Dienstboten im Jahre 1546. Der Verf. hebt mit Recht hervor, daß bei dem Mangel an statistischen Nachrichten über die Juden bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts ein solches Verzeichniß nicht ohne Werth sei.

Herr Neustadt wählt sich ein interessantes Thema: die Bedeutung der jüdischen Gemeinde in Frankfurt a/M. seit dem sechszehnten Jahrhundert und erledigt es auf vier Seiten. Fragt mich nur nicht wie! Er erwähnt in Wahrheit nur das

eine archivalische Moment, daß im Laufe zweier Jahrhunderte drei und dreißig Anfragen an den Rath der Stadt Frankfurt kamen, die die rechtlichen Verhältnisse der Frankfurter Juden betrafen. Die bei weiteren meisten dieser Anfragen kamen aus der nächster Nachbarschaft von Frankfurt. Das ist Alles und zu diesen dürren Inhalt dieser volle Titel, der die größten Erwartungen erweckt? Herr Neustadt meint, daß die Frankfurter Gemeinde erst im 16. Jahrhundert zu größerer Bedeutung gekommen sei. Es ist bekannt, daß die Frankfurter Judengemeinde erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts, meist von französischen Flüchtlingen gegründet worden ist. (Vgl. Graetz, B. VII. S. 110). Ein halbes Jahrhundert darauf brach eine Judenverfolgung aus und wenn König Konrad sich über den Schaden beschwerte, den die kaiserliche Kasse durch Ermordung und Plünderung der Kaiserlichen Kammerknechte erlitten hat, so läßt dies doch immerhin auf eine nicht unbeträchtliche jüdische Gemeinde in Frankfurt schließen. Wenn ferner hundert Jahre darauf die Bürger für die den Juden entrissene Habe an den Kaiser eine Pön von 20000 Mark zahlen, so ist dies auch ein Beweis, daß die Zahl der Juden in Frankfurt schon damals nicht gering gewesen ist. Schon daß Konrad III. und Karl IV. soviel Aufhebens von den Revenuen, die ihnen die Frankfurter Juden eintrugen, machten, spricht jedenfalls dafür, daß die Judenheit dort nicht so winzig gewesen war. So kleinlich werden doch die Großen nicht gewesen sein.

Leopold Löwenstein schreibt eine kurze Notiz über Memorbücher und bringt Auszüge aus einem Memorbuch der Gemeinde Münden; dies Memorbuch befindet sich in der Merzbacherschen Bibliothek zu München. Herr Löwenstein scheint, wenn wir seine einleitenden Worte recht verstanden haben, der Ansicht zu sein, daß zuerst Jellinek durch seine beiden 1880 und 1881 erschienenen Schriften: Worms und Wien und Märtyrer und

Memorbücher auf die Memorbücher als wichtige Geschichtsquelle hingewiesen hat. So sehr wir Jellinek wegen seiner praktischen und wissenschaftlichen Thätigkeit verehren, so ist doch die Würdigung der Memorbücher als Geschichtsquelle, wie Herr Löwenstein sich durch einen flüchtigen Blick in das Graetz'sche Geschichtswerk und auf die dort citirten Autoren überzeugen kann, etwas älter.

Moritz Stern bringt eine Notiz des R. Elieser b. Joel Halewi, dem Groß in dieser Zeitschrift eine ausführliche Monographie gewidmet hat, welche auf den Kampf zwischen Philipp v. Schwaben uud Otto II am Niederrhein Bezug nimmt. Ueber הלנדרא השלשן der in der Schilderung des Kampfes vorkommt, äußert Groß die Vermuthung, daß darunter der Landgraf von Thüringen zu verstehen sei, Stern schließt sich dieser Vermuthung, die ihm Groß brieflich mitgetheit hat, an. Vielleicht ist es möglich an einen Grafen von Holland zu denken. Dann würde man dem ursprünglichen Texte näher bleiben.

Aus den Nachrichten der Redaktion ist bemerkenswerth, daß nach einem Briefe des Dr. Lehmann in Mainz die Birkenthal'sche Urkundensammlnng im Besitze des Dr. Lehmann sich befindet. — Das Heft bringt Vieles, nicht viel. Weder Form noch Inhalt der Aufsätze erheben sich über das Niveau der Alltagswaare.

R.

Miscellen.

Von J. L.

I.

Jellinek hat im sechsten Theile des Bet hammidrasch den aramäischen Text der Antiochus-Megilla veröffentlicht. Da die Lexicographen die — so zu sagen — nicht canonischen jüdisch-aramäischen Texte vernachlässigen, sei auf ein Wort dieses Textes hier ihre Aufmerksamkeit gelenkt. Seite 4 Vers 12 (die hebr. Uebersetzung hat dafür Bet hammid rasch I 142 במה) und Seite 5 Vers 20: מרכא = Altar = syrisch ܦܪܟܐ Götzenaltar. Nach Bar Bahlûl: kleine Götzentempel an der Grenze von Ortschaften. Nach Ephraem II 183 D = באמא ein Götzenaltar. Das Wort war bisher in jüdischen Quellen nicht nachgewiesen.

Bei Gelegenheit sei bemerkt, daß B. hammidr. a. o. S. 6 Vers 51 für והמרכיתן wahrscheinlich zu lesen ist: ואערקיתן (vergl. das. S. 7 Vers 71). — S. 7 Vers 69 אתבריתן lies: אתבריתן.

II.

Bet hammidrasch VI. p. 53 fragt der Vater, dessen Sohn verkauft worden war, die Mutter, wo das Kind sei. Die Mutter antwortet: Speisen wir erst, dann werde ich ihn rufen. Hierauf antwortet der Vater: לא נשרים עד דייתי. Da die Antwort bedeuten muß: wir werden nicht speisen so lange er nicht kommt, scheint für נשרים zu lesen zu sein: נתשים*, d. i. das syrische ܐܬܫ coenare, wovon ܬܫܒܚܬܐ δεῖπνον.

III.

Ber. r. 22 Ende. Pes. d. r. Kah. 160 a nach der richtigen LA. des Ms. Parma: סמרים ומרמה ist nicht nach Buber zur

Stelle in das erleichternde מערים (Vaj. r. 10, 5 und Jalkut) zu ändern und auch nicht in der von Einhorn zu Ber. r. und von Levy s. v. versuchten Weise zu erklären. Das Wort ist mit dem syrischen אתערם „sich etwas erdenken, nachsinnen, dann machinatus, dolo usus est" identisch. Bar Bahlûl hat dies Wort als Erklärung von אתכן und אתכמן (P. Smith 1465. 1755) und פורמא Pl. zu מוכנא und עצתא fraus, dolus. Es läßt sich auch aus syr. Schriftstellern gut belegen. — Hierher dürfte gehören מתערנית, lies מתערם? Tanch. Chukot. 3 Buber. Der Einfall, dies offenbar entstellte Wort des Tanchuma durch pronus zu erklären (Haaßif III 910) gehört in die Leidensgeschichte der talmudischen Lexicographie.

IV.

Tanchuma Toledot 4 Buber wird erzählt, Jakob habe dem Esau die Linsen כיבורית gereicht, worauf Esau verlangte, er möge sie ihm nicht in diesem reichen, sondern aus dem Kochtopfe in den Mund gießen. Das hebräische Wort bedeutet: Näpfchen, kleine Schale und ist identisch mit dem mischnischen וכורית Mikw 10, 1, das nicht wie Levy s. v. angiebt Henkel, sondern eine schalenförmige Vertiefung am Boden der Gefäße bezeichnet und dem syrischen וכורתא = ξύβαφον = acetabulum entspricht. (S. Pflanzennamen S. 162 Anm.). Bornstein erklärt das Wort durch sobrius (Haaßif III 907), was zu den wunderlichsten Errungenschaften der an Wunderlichkeiten so reichen talmudischen Lexicographie zählt.

Abhandlungen.

Bedeutung der jüdiſchen Münzen mit dem Feſtſtrauß (Lulab) und dem Portale.

Die jüdiſche Numismatik — und es giebt eine ſolche — iſt eine laut redende Zeugin für die Kämpfe und Siege des jüdiſchen Volkes von der Makkabäerzeit an bis vielleicht nach der Zerſtörung des zweiten Tempels. Die Münzen, mit denen ſie ſich beſchäftigt, ſind Urkunden von unſchätzbarem Werthe, weil ſie nicht bloß hiſtoriſche Perſönlichkeiten und Begebenheiten treu vergegenwärtigen, ſondern auch Stimmungen von unmittelbarer Aktualität reflektiren. Auch für die Chronologie bieten ſie einen ſichern Anhaltspunkt, inſofern Data darauf vermerkt ſind. Zwei Jahrhunderte haben jüdiſche Prägherren Münzen mit hebräiſchen Legenden in Umlauf geſetzt, zuerſt Simon Makkabi und ſeine Nachkommen, die hasmonäiſchen Fürſten und Könige, dann hervorragende Männer zur Zeit des Abfalls von Rom und des großen Krieges unter Vespaſian und möglicherweiſe noch in ſpäterer Zeit. Die Letzten nennt man Revolutions-Münzen. Alle dieſe Münzen haben eine ſolche Wichtigkeit erlangt, daß Hiſtoriker, welche dieſe Geſchichtsperiode behandeln, ſich damit beſchäftigen und beſchäftigen müſſen, und daß die Münzkabinette aller europäiſchen Staaten allen

Sammeleifer darauf verwenden, um in den Besitz echter Exemplare zu gelangen, und das Tausendfache des Metallwerthes dafür zahlen. Die jüdische Numismatik ist gegenwärtig Gegenstand einer eigenen Studie geworden.

Interessant ist es zu verfolgen, wie sich dieser archäologische Zweig aus geringen Anfängen zu dieser Bedeutung erhoben hat, die ihm zuerkannt wird. In jüdischen Kreisen war die Kunde nicht entschwunden, daß es ehemals jüdische Münzen in hebräischer Sprache und mit den, dem Samaritanischen ähnlichen Buchstaben gegeben hat. Maimuni hatte solche im 12. Jahrhundert in Aegypten vor Augen[1]). Als Nachmani durch die Verfolgungssucht der Dominikanermönche zur Auswanderung nach Palästina gezwungen, in Akko anlangte, fand er im Jahre 1267 im Besitze von Juden jüdische Sekel und Halbsekel. Er war keineswegs verwundert darüber; ihn interessirte mehr das Gewicht derselben, ob es mit den Angaben des Talmud übereinstimmt. Im ersten Viertel des sechszehnten Jahrhunderts sah Mose Alaschkar in Tunis dergleichen verschiedene Münzexemplare mit verschiedenen Typen und Legenden von Silber und Kupfer. Man erzählt ihm auch, daß im Besitze eines angesehenen Mannes sogar drei oder vier Exemplare von Gold im Werthe von sechs Dukaten gewesen[2]). Auch den Juden in Italien war in demselben Jahrhundert das Vorhandensein solcher Münzen mit den sog. samaritanischen Alphabet-Zeichen nicht unbekannt[3]). Allein beschäftigt hat man sich damit nicht. Man hatte keine Ahnung von ihrer Bedeutung und ihrem historischen Werthe.

Nicht viel mehr Aufmerksamkeit wendeten christliche Gelehrtenkreise der jüdischen Numismatik zu, selbst im 17. und 18.

---

[1]) Responsen-Sammlung Maimuni's שאר הרוי Nr. 7.
[2]) Responsen des M. Alaschkar Nr. 74.
[3]) Asarja del Rossi, Meor Enajim III, 56.

Jahrhundert, obwohl die hebräische Literatur und archäologische Studien damals sorgsam gehegt wurden und Ruhm eintrugen, und obwohl eine ansehnliche Zahl Exemplare dieser Münzgattung in öffentlichen und Privatsammlungen zusammengetragen und zugänglich war. Manche Orientalisten bezweifelten wegen des eigenen Gepräges und Alphabets ihre Echtheit, meinten, es wären Fabrikate schlauer Münzhändler in Jerusalem oder Italien und kümmerten sich mehr um die Figuren der Buchstaben als um die Bedeutung der Legenden. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde die jüdische Numismatik mit mehr Wichtigkeit und Eifer behandelt und erlangte dadurch den Rang einer eigenen Studie. Ein Spanier mit einem deutschen Familiennamen, der Abt und Archidiakonus von Valencia, Francisco Perez Bayer, gab ihr einen nachhaltigen Impuls. Seine Abhandlung: de numis Hebraeo-Samaritanis (1781), welcher er Abbildungen von einer bedeutenden Zahl verschiedener Exemplare beigegeben hat, wurde für diesen Zweig der Archäologie Epoche machend gerade durch den Widerspruch, den er Anfangs erfahren hat.

Ein deutscher Professor aus Rostock, Tychsen, welcher von dem verketzerten Rabbiner Jonathan Eibeschütz in Altona hebräisch gelernt hat und diese Kenntniß zur Bekehrung der Juden verwerthen wollte, behauptete ohne stichhaltigen Grund, alle diese in Münzkabinetten und Privatsammlungen als seltener Schatz conservirten Exemplare seien Produkte von Falschmünzern in Palästina oder in Italien fabricirt. Aber gerade dieses absprechende Urtheil, hinter welchem eine Indiosynkrasie steckte, und die Art, mit der er mit dem ehrwürdigen und kenntnißreichen Bayer verfuhr, weckte das Interesse für die jüdische Numismatik und ihren Vertheidiger. Bayer stellte in seiner Replik: Vindicia numorum Hebraeo-Samaritanorum (1790) noch mehr Beweise für die Echtheit auf und brachte noch mehr Exemplare zur Kenntniß,

die er auf seiner Reise durch Spanien entdeckt hatte. Autoritative Numismatiker bestätigten seine Beweisführung. Der greise französische Archäologe Jean Jaques Barthelemy, dessen Votum von Gewicht war, bemerkte: Si l'on doutait de leur authenticité (des médailles Hebreo-Samaritaines) il faudrait douter de celle des médailles Grecques et Romaines. Der bedeutendste Numismatiker jener Zeit, Joseph Eckhel in Wien, behandelte die jüdischen Münzen in seinem großartigen Werke de doctrina numorum (1794) und fertigte Tychsen mit der Ueberlegenheit seiner Autorität ab. Indessen machte die Forschung über jüdische Numismatik in Folge der französischen Revolution und der großen Kriege eine geraume Zeit keine Fortschritte. Erst in der Hälfte dieses Jahrhunderts nahm diese Studie an Umfang und Klärung zu. Am meisten trug dazu der Artillerie-Hauptmann de Saulcy bei. Er, vertraut mit der Geschichte des jüdischen Volkes vor und nach dem zweiten Untergang Jerusalems und erfüllt von Liebe für diese Geschichte und das Judenthum überhaupt, die er in seinem Werke: les derniers jours de Jerusalem bekundete, war so glücklich, eine große Sammlung jüdischer Münzen auf seiner Reise durch Palästina zu erlangen. Sein Werk: recherches sur la numismatique judaïque (1854) ist die zweite Epoche machende Abhandlung über dieses Thema. Er regte einerseits den Wetteifer an, in den Besitz solcher echten Münzen zu gelangen, da er zugleich Kriterien für die Echtheit angab, und andererseits förderte er die quellenmäßige Erforschung der jüdischen Geschichte von der Makkabäerepoche an bis in die hadrianische Zeit, da sie zum Verständniß der Münzen unerläßlich befunden wurde. Wie die wissenschaftlichen Theologen früher im Interesse der neutestamentlichen Zeitgeschichte die Urkunden für diese Geschichte und die jüdische Literatur zur Vergleichung und Bewährung durchforschten, so durchblättern jetzt im Interesse der jüdischen Numismatik Gelehrte dieselben

Quellen. Der Talmud, bis dahin für die christliche Gelehrtenwelt ein verschlossenes Buch, wo nicht gar Gegenstand des Abscheues, erlangte die Ehre, von den Forschern zu Rathe gezogen zu werden, ob er nicht Aufschluß über dunkele Partien in der Numismatik zu geben vermöge. Auch für diese Seite gab de Saulcy die Anregung, und er war dabei von richtigem Takte geleitet.

Denn in der That ohne Kenntniß der im Talmud absichtslos und darum unverfälscht gegebenen oder richtiger hingeworfenen Winke über Sitten und Vorkommnisse des realen Lebens in der Zeitepoche, aus welcher die Münzen stammen oder stammen sollen, sind diese nicht allseitig verständlich. Josephus' Zeugnisse, so werthvoll sie auch sind, können Verdacht erregen, daß er, auf griechische und römische Leser Bedacht nehmend, das ursprüngliche Colorit, als zu grell für solche, geflissentlich oder unabsichtlich verwischt hat. Noch viel weniger Auskunft geben für diese dem Weltlichen angehörenden Materie die Evangelien mit ihrer Epik, ihren Monologen und Dialogen. Denn abgesehen davon, daß sie nicht zeitgenössisch sind, stand der Kreis, aus dem sie stammen, abseits vom öffentlichen Leben und verachtete es zu sehr, um es zu kennen. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", diese Sentenz ist der ungetrübte Reflex der Anschauung vom Mammon oder von den Münzen in der ebionitischen Gemeinde. Dagegen reflektirt die talmudische Literatur anschaulich die verschiedenen Seiten des öffentlichen Lebens innerhalb des Zeitrahmens, zu welchem diese Münzen gehören, welche daher die Numismatik zu berücksichtigen hat. Im Folgenden soll nachgewiesen werden, wie einige im Talmud zufällig vorkommenden Aeußerungen über Bräuche eine dunkle Partie in der jüdischen Numismatik zweifellos aufhellen.

Denn so sehr auch der Theil derselben, welcher der Makkabäerepoche angehört, zumeist geklärt ist, so herrscht doch über

jenen Theil, dessen chronologische Zugehörigkeit nicht bestimmt datirt ist, eine Differenz der Meinungen 1). Ganz besonders ist die Münzklasse controvers, deren Legenden den Namen Simon mehr oder weniger deutlich tragen. Einige Numismatiker beziehen ihn auf den Hilleliden Simon ben-Gamaliel den ersten oder den zweiten (Enkel des ersten) oder theilweise auf den wilden Zelotenhelden Simon Bargioras, andere wieder sämmtliche Exemplare dieser Art oder einen Theil derselben auf den Heldenkrieger Bar-Kocheba, welcher unter Hadrian die römischen Legionen mehr als drei Jahre in Schach gehalten hat. Es giebt auch Exemplare, welche man Eleasar-Münzen nennt. Auch diese sind controvers. Einige vindiciren sie einem Zelotenführer Eleasar in dem ersten Aufstand gegen die Römer, de Saulcy dagegen einem wenig bekannten Agadisten Eleasar aus Modin. Kurz es ist bis jetzt trotz der vielfachen Erörterungen noch nicht zur Gewißheit erhoben, welche Münzen der ersten und welche der zweiten Revolution zuzuweisen sind.

In diesen Zweifel ist auch eine Klasse von Münzen hineingezogen, welche man Lulab-Exemplare nennt 2). Sie

1) Zur Uebersicht stelle ich hier die Literatur über die jüdische Numismatik nach dem Namen der Autoren zusammen. Noch vor de Saulcy hat Cavedoni (1849) bei Behandlung der biblischen Münzen auch diesen Theil der Numismatik behandelt, dann wieder 1855 in einem Appendix. Nach Cavedoni und de Saulcy haben selbstständig in eigenen Schriften oder Sammelwerken darüber geschrieben. H. C. Reichhardt, Graf de Vogüé, M. A. Lewy, Churchil Babigton, Raffaele Garucci, v. Wehrlof, François Lenormant, Eugen Merzbacher, Frederic Madden. Des Letzten zwei Werke: History of the jewish coinage (1864) und der zweite Band seines international numismata Orientalia (1881) umfassen das Gebiet dieser Literatur vollständig und sind mit ausgezeichneten Abbildungen versehen. Zum Schluß des letzten Werkes sind die Titel der Werke und der Befund der Sammelschriften, in welchen von jüdischen Münzen gehandelt wird, sorgfältig zusammengestellt. Die Quellen und Münzen, die hier nicht besonders bemerkt sind, finden sich in Maddens zwei Werken.

2) Mose Alaschkar sah eine solche Münze im Anfang des 16. Jahr-

haben nämlich sämmtlich fast gleichmäßige Typen. Nur die Legenden auf diesen Münzen sind verschieden. Die Typen sind nämlich folgendermaßen gestaltet: Auf der einen Seite eine Art Pflanzenbündel, das man um so eher als Feststrauß erkannt hat (nämlich ein längerer Zweig als Palmstengel und zwei kürzere als Myrte und Weidenzweig) als dabei auch eine Frucht geprägt ist, welche man mit Recht als Cedrat oder Ethrog ansieht, und die zu dem Strauß unzertrennlich gehört. Auf der andern Seite dieser Exemplare findet sich als Typus ein Portal oder Colonade, vier Säulen mit einem Architrav und noch sonstiger Verzierung oberhalb desselben. Dieses Tetrastyl-Portal ist aber nicht auf allen Exemplaren gleichmäßig geprägt, sondern zeigt manche Formverschiedenheit. Noch ungleichmäßiger sind die Legenden auf diesen Lulab-Münzen. Eine Species hat deutlich auf der Lulab-Seite die Worte: „erstes Jahr zur Erlösung Israels" (שנת אחת לגאלת ישראל) und auf der Portalseite an den beiden Säulenseiten und oberhalb des Architravs das Wort „Jerusalem", (ירושלם), aber keinen Eigennamen. Mehrere Exemplare dagegen haben auf der Lulab-Seite die Legende: „das zweite Jahr zur Freiheit Israels" (שב לחר ישראל) und auf der Portalseite ebenso wie das früher genannte „Jerusalem" ebenfalls ohne Eigennamen. Noch andere wieder auf der Portalseite mehr oder weniger deutlich den Namen „Simon", statt Jerusalem. Endlich eine dritte oder vierte Species hat auf der Lulab-Seite die Worte: zur Freiheit

---

hunderts Responsa Nr. 74 באו לידי מאותן המטבעות . . . ויש מהן שכתוב בכתב ספר שכך לחרות ציון שנת כך וכך למלך פלוני ואיתי מאחר מהן צורת לולב באגודה כעין שלנו ואתרוג כנגדו סמוך לאגודתו. Die Angabe לחרת ציון ist wohl ein Gedächtnißfehler; denn bisher ist keine Münze mit dieser Legende bekannt geworden. Es soll wohl heißen: לחרות ציון oder לגאלת.

Jerusalems" (vollständig לחרות ירושלם), aber nicht das Prägungsjahr, und auf der Portalseite den Namen „Simon".

Was die chronologische Präcisirung dieser Münzklasse so zweifelhaft macht, ist der Umstand, daß auf einigen Exemplaren derselben Spuren eines Kaiserkopfes oder griechischer Buchstaben vorkommen, eins die Endung *NOC* und eines gar ziemlich deutlich in griechischen Buchstaben die Abkürzung von Titus Flavius Vespasianus hat. Diese Exemplare sind demnach Ueberprägungen d. h. auf römische Kaisermünzen von Vespasian oder Domitian oder Trajan ist das Gepräge einer jüdischen Münze aufgedrückt worden, wie sich auch andere Münzen finden, welche deutlich unter der jüdischen Prägung die Worte Trajanus mit Würdennamen zeigen.

Nun ist Vespasian Juli 69 während des judäischen Krieges zum Kaiser proklamirt worden. In Rom traf er erst im J. 70 ein. Seine ersten Münzen können daher frühestens in diesem Jahre geprägt worden sein. Sollten die in Jerusalem Belagerten schon in demselben Jahre wenige Monate vor der Zerstörung Vespasian-Münzen erlangt und sie mit dem jüdischen Stempel überprägt haben? Es ist nicht recht annehmbar. Wenn es nun gar Münzen von Trajan wären? Als wahrscheinlicher wird angenommen, daß viel später in der zweiten Revolution diese Ueberprägung stattgefunden hat. Demnach würden wenigstens solche Exemplare der Bar-Kochba-Epoche angehören, auf welchen Ueberprägung wahrnehmbar ist. Da nun die Gleichheit der Typen auf die chronologische Gleichzeitigkeit hinweist, so müßte also die Klasse der Lulab-Münzen sammt und sonders derselben Epoche angehören. Diese Consequenz zieht de Saulcy, obwohl nicht mit dieser Beweisführung. Er vindicirt diese Klasse, so wie mehrere andere der Zeit der zweiten Revolution, wofür ihm auch der auf einigen Exemplaren dieser Klasse vorkommende Name „Simon" zur Stütze zu gereichen

ſcheint. Dieſe Conſequenz theilen andere Numismatiker, beſonders Merzbacher und Madden nicht. Der Erſtere weiſt die Exemplare mit dem Datum „erſtes und zweites Jahr" (Fig. I, II, III) der erſten, die ohne Datum (Fig. IV—VI) der zweiten Revolution zu, Madden nur Species I der erſten. Zu dieſer Inconſequenz führt ſie eine andere Münzgattung. Die Eleaſar-Münzen gehören mit höchſter Wahrſcheinlichkeit der erſten Revolution an, (vgl. w. u.), und dieſe haben ebenfalls die Datirung: „erſtes Jahr zur Befreiung Iſraels", wie eine Species der Lulab-Münzen. Folglich gehört mindeſtens dieſe Species ebenfalls der erſten Revolution an. Kurz die gewiegteſten Numismatiker bewegen ſich bei Fixirung dieſer Münzgattung in einem Cirkel.

Um aus der Confuſion herauszukommen, muß ein anderer Weg der Unterſuchung eingeſchlagen werden. Zunächſt muß die Bedeutung der Typen und Embleme ermittelt werden. Denn dieſe, welche ſämmtliche Lulab-Münzen gemeinſam haben, Feſtſtrauß und Portal, ſind auffallend genug und müſſen irgend welche Beziehung zu gewiſſen Vorgängen haben. Die naheliegende Bedeutung des Feſtſtraußes iſt von den Numismatikern angegeben: The type of these Schekels — the Ethrog and Lulab — reminded the Jews of the Feast of Tabernakles (Madden). Es iſt noch hinzuzufügen, daß ſie ſo dargeſtellt ſind, wie ſie bei dem damit verbundenen Pſalm-Geſang des Hallel gehalten zu werden pflegen: Der Lulab zur rechten und der Ethrog zur linken Hand. Aber eine ſcheinbare Kleinigkeit bei der Figur des Lulab haben die Numismatiker nicht beachtet. Der Lulab mit den dazu gehörigen zwei Zweigchen ſtecken auf ſämmtlichen Münzen in einem zierlichen Behältniß. Dieſes Behältniß hat die Geſtalt eines Kelches. Es iſt offenbar eine Verzierung. Was mag nun dieſe Verzierung oder dieſes Behältniß bedeuten? Der Talmud giebt die Erklärung dafür an die Hand.

Ganz beiläufig tradirt nämlich R. Meïr: die Vornehmen Jerusalems haben ihren Feststrauß in einem goldenen Körbchen zusammengehalten 1). Das Bündel von Palme, Myrte und Weide soll nämlich nach dem rituellen Gesetze unten zusammengebunden sein. Nun beruft sich R. Meïr gegenüber der Behauptung, daß das zusammenhaltende Band eine Pflanzenfaser sein müsse, auf das Factum, daß vornehme Jerusalemer nicht darauf geachtet, sondern die Verbindung vermittelst eines goldenen Körbchens bewerkstelligt haben. Sein halachischer Gegner giebt das Factum zu, meint aber: das Bündel sei vermittelst eines Faserbandes innerhalb des Körbchens verbunden gewesen. Nebenher sei bemerkt, daß R. Meïr, als ein Jünger R. Akiba's, von demselben Ueberlieferungen von Sitten und Gebräuchen in Jerusalem empfangen haben kann, da der Letztere beim Untergang Jerusalems im vorgerückten Alter gestanden hat.

Erwägen wir die Bedeutung dieser Tradition von dem goldenen Lulabkörbchen eingehend. Während R. Meïrs Lebenszeit ist diese Sitte nicht gebräuchlich gewesen, sondern nur früher, beim Bestande Jerusalems. Auch außerhalb Jerusalems ist dieser nicht ganz correcte Brauch nicht vorgekommen Es kam daher, daß man nur in Jerusalem mit dem Feststrauß Parade gemacht hat. Man hat ihn nicht nur im Tempel und in dem

---

1) Mischna Sukka III, 8 heißt es: אמר ר' מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו: במינו היו אוגדין איזו מלמטה. In Talmud ist eine Variante gegeben, welche die Tradition noch prägnanter macht (Sukka 37 a): אמר ר' מאיר מעשה ביקירי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. Das Wort גימון bedeutet Korb, Körbchen. (vgl. Levy chaldäisches Wörterbuch s. v.). — Bayer hat das Wort גימון mißverstanden und es als Faden wiedergegeben (de Numis p. 120), et cum aliquando Judaei Hierosolymitani filiis aureis fasciculos circumligassent. In Folge dieses Mißverständnisses konnte er die Lulab-Münzen nicht chronologisch unterbringen.

Bethause beim Recitiren der Hallel-Psalmen in die Hand genommen, sondern hat ihn des Tages über nur selten aus der Hand gelegt. Auch dafür hat der Talmud eine Tradition erhalten 1). Die Reichen und Vornehmen Jerusalems haben daher auch zur Parade den Feststrauß mit einem goldenen Körbchen geziert; sie konnten sich diesen Luxus gönnen.

Betrachtet man das Behältniß des Feststraußes an dem Typus der Lulab-Münzen, so kann man nicht zweifelhaft sein, daß es eben dieses Körbchen repräsentirt; es erscheint *gerippt*, und wie *korbartig geflochten*; man kann es geradezu ein Körbchen nennen. Es hat einen Fuß oder *Griff zum Halten* und zwei oder drei Einschnitte. Das Lulab-Bündel auf diesen Münzen ist demnach so abgebildet oder geprägt, wie es die Vornehmen Jerusalems zu halten pflegten, wie sie damit Staat gemacht haben. Man wird ohne Weiteres darauf geführt, daß diese Münz-Exemplare nur aus *der Zeit während* Jerusalems Bestand geprägt sein können, da die Sitte, den Feststrauß in ein Körbchen zu stecken *später nicht vorgekommen* ist, die Münzpräger demnach nicht darauf hätten verfallen können, das Bündel in *dieser Form* abzubilden. Zumal in der Bar-Kochba-Zeit kann diese Form nicht vorgekommen sein, da der in dieser Zeit lebende R. Meïr sich auf eine Sitte aus *früher Zeit* beruft, die demnach *zu seiner Zeit nicht üblich war*. Man wird auch nicht in Abrede stellen, daß das Behältniß des Lulab auf dem Münztypus nur eine Zierrath sein kann, und dieses kann es nur gewesen sein, wenn es in natura als ein zierliches korbartiges Geflechte vorgekommen ist. Ich verweile bei

1) Tosefta Sukka ed. Zuckermandel p. 495, 10; Jerus., bas. p. 54 a אמר ר' אלעזר בן צדוק כך היו אנשי ירושלים עושין: נכנס לבית הכנסת לולבו בידו נכנס לנחם אבלים לולבו בידו נכנס לבקר חולים לולבו בידו נכנס לבית המדרש לולבו בידו.

dieſem Umſtande, weil er den Schwerpunkt für die chronologiſche Fixirung der Lulab-Münzen bildet.

Betrachten wir nun die Kehrſeite an dieſen Medaillen. Deutlich iſt nur daran das Bild eines Portals mit je zwei Säulen an der Seite und meiſtens mit einem Architrav. So einig die Numismatiker bezüglich des Bündels mit der Frucht an der linken Seite desſelben ſind, ſo uneinig ſind ſie betreffs dieſes Typus. Perez Bayer hielt das Portal für das Bild des Mauſoleums, welches Simon Makkabi (oder richtiger ſein Sohn) zum Andenken an die Hasmonäer-Familie in Modin hat errichten laſſen. Dieſe Erklärung iſt mit Recht verworfen worden, weil die meiſten Exemplare dieſer Klaſſe den Namen „Jeruſalem“ tragen. Es wurde auch als Figur der Bundeslade interpretirt, was widerſinnig iſt, da in der nacheziliſchen Zeit die Bundeslade und ihr Bild unbekannt waren. Andere Numismatiker haben in dieſem Typus das Bild des Tempels oder des Tempelthores ſehen wollen. (Cavedoni, Levy, Merzbacher). Allein auch dieſe Auslegung trifft nicht zu, denn der herodianiſche Tempel hatte im Eingang keine Säulenverzierung, und als Pforte kann dieſe Figur eben ſo wenig angeſehen werden, da die Oeffnung durch eine dreireihige Verzierung gewiſſermaßen verrammelt iſt. Merzbacher bezeichnet das Emblem demnach als verſchloſſene Pforte. Aber eine verſchloſſene Pforte iſt eben kein Eingang, und ſomit kann es doch nicht die Tempelpforte verſinnbildlichen. Was bedeutet die Portalſeite an dieſen Lulab-Münzen?

Erinnern wir uns, daß die andere Seite einen Feſtſtrauß optima in forma darſtellt, den Lulab mit den zwei andern Zweigen verbunden rechts, links die Ethrog-Frucht und noch dazu eine Verzierung an dem Bündel, wie das Alles im Leben vorgekommen ſein muß. Welche tiefere Bedeutung hat dieſer Typus? Er weicht ſo ſehr von den Emblemen ab, welche auf den meiſten Exemplaren der jüdiſchen Münzen vorkommen. Dieſe als

Palmbaum oder Palmblatt oder als Weinstock sind Symbole für das heilige Land oder das jüdische Volk. Was soll aber die Prägung eines Feststraußes auf Münzen? Sie erinnert, ohne daß man zu Künstelei greift, einfach an das Hüttenfest und noch weiter an die Zeit dieses Festes. Dieses Fest wurde durch zweierlei rituelle Symbole begangen, durch den Strauß von vier Pflanzengattungen (ארבע מינים) und durch die leicht gebaute Festeshütte (סוכה). Soll dieses Fest typisch dargestellt werden, so müssen beide Seiten desselben versinnbildlicht werden, nicht bloß durch den Strauß, sondern auch durch die Festeshütte. Das Portal stellt nun diese Hütte in der Facade vor, allerdings nicht die erste beste Festeshütte, sondern, wie beim Lulab, die eines vornehmen Juden, der damit eben so Staat gemacht hat, wie mit dem Fest-strauß. Es soll eine zierlich gebaute Hütte sein.

Solche zierlich gebaute Festeshütten mit Säulen sind thatsächlich vorgekommen. In der talmudischen Literatur wird von einer solchen gesprochen, welche auf allen Seiten von Säulen umgeben ist, daß diese Säulen rituell als Wände angesehen werden können, und das Ganze als eine correkte Festeshütte gelten dürfe [1]). Das Beispiel ist gewiß der Wirklichkeit entnommen. Mancher Vornehme hat wohl sein *περίστυλον* im Vorhofe seines Hauses, oben mit einer leichten Laubdecke versehen, als Sukka benutzt. Von der adiabenischen Proselyten-Königin Helene, welche um 48 (post) mit ihren Enkeln nach Jerusalem gekommen war, um diesen eine jüdische Erziehung zu geben, wird mitgetheilt: sie habe sich eine sehr hohe Festeshütte errichten lassen [2]).

---

[1]) Tosefta Sukka I, 8. Jeruf. 52 a: חצר גדולה שמוקפה עמודים דרי עמודים כדפנות.

[2]) Tosefta daf. I. Anf. auch Jeruf. 51 d (הכלכה) מעשה בסוכת הילני שהיתה גבוהה יותר מעשרים אמה

Schwerlich werden die Wände derselben massiv gewesen sein, was schon wegen der hohen Temperatur in dieser Festeszeit nicht anging. Die Hütte wird vielmehr luftig gebaut gewesen sein, und da diese Königin, welche griechisch sprach, wohl auch Geschmack an der leichten, luftigen griechischen Bauart gehabt hat, so war ihre Festeshütte ohne Zweifel mit Säulen verziert, mindestens an der Facade, welche rituell-gesetzlich keine Wand zu sein braucht. Eine solche Festeshütte mit einer Säulenfacade, wie sie Vornehme in Jerusalem benutzt haben, diente gewiß als Muster für den Typus dieser Münzgattung. Sie bildete das Complement zum Festesstrauß, welcher, wie nachgewiesen, ein Paradestück war.

Betrachtet man das Portal mit dem Tetrastyl als Abbildung einer zierlich gebauten Festeshütte, so ist auch eine andere Kleinigkeit an dem Portale auf diesen Münzen, welche die Numismatiker eben so wenig beachtet haben, erklärt und hat ihre Bedeutung. In der Höhlung des Portals ist nämlich auf den meisten Exemplaren ein Halbkranz aus kleinen Ringen angebracht, und an diesem Halbkranz sind 3 Schnüre mit eben solchen Kügelchen bemerkbar, in der Mitte kleiner als oben und unten. Diese Kugelschnüre können nur eine Verzierung sein, und auch diese wird aus der talmudischen Literatur erklärlich. Es war eben Sitte in der Festeshütte Schnüre von Nüssen, oder Mandeln, Weintrauben oder Ährenkränze anzubringen und sie damit zu schmücken. Diese Verzierung hat einen terminus technicus סוכה נוי, der Schmuck der Hütte. Das rituelle Gesetz bestimmte, daß eine solche Verzierung, weil einmal der Festeshütte beigegeben, nicht eher als bis zum Ausgange des Festes genossen werden dürfte [1]). Der Halbkranz und die Schnüre mit den kleinen Ringen oder Kügelchen an dem

1) Tosefta das. I, 7: גלוסקאות ורמונין אגוזין תולה אבל (בסוכתו) ואשכולות של ענבים ועטרות של שיבולין. Babli Bas. 16a:

Portale auf den Münzen sind eben nur als Zierrath an der Festeshütte anzusehen. Das Portal ist also im Grunde nicht verschlossen, sondern es zeigt eine Verzierung, wie sie an der Festeshütte angebracht zu werden pflegte. Es ist also keineswegs als eine Tempelvolonade anzusehen, sondern lediglich als Abbild der Festeshütte eines vornehmen Mannes, welcher den Gegenstand der rituellen Pflicht zu verschönern pflegte — wie ja auch der Feststrauß mit einem Zierrath versehen ist. Beide Typen auf den Münzen, der Lulab und die zierliche Facade der Festeshütte, versinnbildlichen zusammen das Hüttenfest nach beiden Seiten hin.

Diese Symbole des Festes haben noch eine tiefere Bedeutung, welche die Münztypen darstellen wollten. Der Feststrauß erinnert an Freude, wie es in der Thora lautet: „Ihr sollt nehmen die Frucht des Baumes Hadar, und Palmzweige ꝛc. und sollt euch vor dem Herrn freuen". Das zweite Makkabäerbuch erzählt sachgemäß, daß bei der Einweihung des Tempels durch die Makkabäer zum Zeichen der Freude Palmzweige und überhaupt Feststräußer im Tempel zu den Hymnen geschwungen worden seien[1]). Symbolisirt das Lulab-Bündel die freudige Stimmung, so versinnbildlicht die Festeshütte einen anderen Gedankengang, nämlich den Schutz Gottes für sein Volk. Sagt doch das Gesetz bei der Vorschrift für das Weilen in Gezelten an diesem Feste deutlich, daß sie an den Vorgang erinnern soll, wie Gott die Vorfahren in der Wüste schützend umgeben hat. Der Vers Jesaia 6, 17 וסוכה תהיה לצל יומם מחרב ת׳ hat diesen Gedanken noch deutlicher gemacht. Dieser Gedanke wurde später noch weiter ausge-

---

סיככה כהילכתה וחלה בה אנוסים שקדים ואפרסקין ורמונים וערבי נחלי ענבים ועטרות של שיבולין . . אסור להסתפק מהן עד שתצאו ידי סוכת של ת׳.

1) Makkab. II 10, 6—7.

ſpannen, daß die Feſteshütte 1) vor allem Böſen, auch vor Dämonen ſchütze. Mit Vorbedacht haben alſo Diejenigen, welche di eſe Münzgattung prägen ließen, dieſe Embleme gewählt. Sie ſollten die Freude über eine Errungenſchaft und das Vertrauen auf den Schutz Gottes für ſein Volk vergegenwärtigen.

Die Typen deuten demnach Seelenſtimmungen an, und die Legenden geben die Fakta und die Zeit an, auf welche ſich die Stimmungen beziehen: „Das erſte Jahr zur Befreiung Iſraels, das zweite Jahr zur Freiheit Iſraels" drücken in äußerſter Kürze einen reichen hiſtoriſchen Inhalt aus, und zwar aus der Zeit, als Jeruſalem noch beſtand. Weiſt ſchon die Legende ירושלם auf den Lulab-Münzen auf dieſe Vorausſetzung hin, ſo wird ſie noch mehr beſtätigt durch die Verzierung am Bündel, das korbartige Geflechte, welches das goldene Körbchen der Vornehmen Jeruſalems repräſentirt.

Hierbei müſſen wir aber über eine laſtende Schwierigkeit hinweg kommen. So gewiß es einerſeits iſt, daß die Körbchenverzierung auf den Beſtand Jeruſalems hinweiſt, die Lulab-Münzen demnach vor der Zerſtörung geprägt ſein müſſen, ſo gewiß iſt es andererſeits, daß nach der auf einigen Exemplaren derſelben vorkommenden Spur von Kaiſerköpfen und dem deutlichen Namen eines Kaiſers ſie der Zeit nach der Zerſtörung angehören müſſen. Der von Dr. Merzbacher und zum Theil auch von Madden vertretene Standpunkt, daß einige Exx. derſelben der erſten, andere der zweiten Revolution angehören, iſt unhaltbar. Man muß vielmehr dem Urtheil v. Sallet's völlig zuſtimmen, welches er über die Simon-Münzen ſammt und ſonders aus-

1) Peſikta b. R. Kahana ed. Buber p. 187. וסוכה תהיה לצל יומם : כל מי שמקיים מצוה סוכה . . הקדוש ברוך הוא מסיך עליו מן המזיקין שלא יזיקו אותו.

ſpricht: „Es iſt in der Numismatik des Alterthums beiſpiellos und unmöglich, daß Münzen, welche einander in Styl völlig gleichen, ja, ſich zum Verwechſeln ähnlich ſind, 60 Jahre auseinander liegen“ 1). Demnach müßten ſämmtliche Lulab-Münzen der Bar-Kocheba Zeit angehören. Dieſe Annahme kann aber auch nicht richtig ſein, da das Emblem, welches den Brauch der Vornehmen Jeruſalems darſtellt, ſie der Zeit vor Bar-Kocheba zuweiſt. Wie iſt nun aus dieſem Dilemma zu kommen? Nur dadurch, daß man ſich entſchließt ſtreng kritiſch zu verfahren. Alle diejenigen Exemplare, deren Legenden auf die Epoche nach der Zerſtöruug führen, und welche auch ſonſt äußerſt verdächtig ſind, müſſen Fabrikate einer Falſchmünzerei ſein. Imitation ſetzt aber Original voraus. Es muß alſo echte Lulab-Münzen gegeben haben, welche den Falſchmünzern zum Muſter gedient haben, und dieſe echten ſtammen gewiß aus der Zeit vor dem Untergang Jeruſalems — ich komme immer darauf zurück — weil nur während des Beſtandes der Hauptſtadt die Verzierung des korbartigen Geflechtes abkonterfeit ſein kann.

Echt ſind nun diejenigen Exx., welche wohl ein Datum „erſtes und zweites Jahr zur Erlöſung oder zur Freiheit Iſraels“ geben, aber den Namen eines Prägherrn nicht haben. Auch die Species, welche Datum und den Namen Simon haben, können echt ſein. Die Spur des Kaiſerkopfes, die man auf einem Ex. bemerkt, kann es nicht discreditiren; es kann ein Nerokopf ſein, wie auch die gr. Buchſtaben *NO* auf einem Ex. des zweiten Jahres ohne „Simon“ es nicht verdächtigt; denn es kann der Reſt von *NEPΩNOC* und die Ueberprägung einer Nero-Münze ſein. Unecht ſind wohl die Exemplare welche die widerſinnige Legende: „zur Freiheit Jeruſalem's

1) Zeitſchr. für Numism. V S. 113.

und nicht לחי ישראל haben, zumal dasjenige, welches statt לחרות ירושלם deutlich תשלם zeigt, לת weit davon entfernt steht, und das samaritanische ח stümperhaft hat mit drei kleinen Feldern statt wie, sonst durchweg mit zwei (Fig. VI). Ganz besonders ist als unecht anzusehen das Ex., welches auf eine Nach-Neronische Münze überprägt ist.

Sind nun die Lulab-Münzen, welche ein Datum haben, als echt anzusehen, so führen ihre Legenden auf historische Vorgänge, auf Thatsachen zur Zeit des Abfalls von Rom unter Nero, so wie die Typen: Feststrauß und Façade der Festeshütte, die Stimmung dieser Zeit vergegenwärtigt. Vor Allem ist der Unterschied von לגאלת und לחרות zu beachten. Das Erste bedeutet „Erlösung," d. h. Beginn der Befreiung von der Fremdherrschaft. לחרות dagegen bedeutet „Freiheit", d. h. Fortbestand der errungenen Befreiung. Es bezeichnet ein weiteres Stadium in der erlangten Unabhängigkeit. Zu לגאלת gehört שנת אחת und zu לחרות das Datum שנת ב׳. Man findet daher keine Münze, welche die Legende hätte שנת ב׳ לגאלת oder שנת א׳ לחרות. Ein von Reichhardt veröffentlichtes Exemplar, welches die letztgenannte Legende hat, wird mit Recht von Levy, de Saulcy und Madden für falsch erklärt (Madd. Numism. Orient. II, 236 Nr. 10) [1]. Das Exemplar oder Lulab-Münze, welches שנת אחת לגאלת ישראל hat (Figur I) ist wohl im ersten Stadium des Abfalls von Rom geprägt worden, und zwar zur Zeit des Hüttenfestes, worauf eben die Typen weisen. Das stimmt chronologisch vollständig mit den historischen Vorgängen im Beginne der Revolution, wie sie Josephus erzählt. Am Holzfeste, den 15. des Monats Ab [2])

---

[1]) Ueber die Kupfermünzen mit der Legende ציון לגאלת und שנת ארבע vgl. w. u.

[2]) Josephus' Angabe, daß das Holzfest am 14. Ab begangen worden sei (jüd. Kr. II 7, 7—8), beruht wohl auf einem Gedächtnißfehler. Hierin

sind die in der Akra stationirte römische Cohorte unter dem Tribun Metilius und Agrippa's Truppe unter Führung des Babyloniers Philipp von den Zeloten so hart bedrängt worden, daß sie in dem Herodespalaste auf dem Obermarkt (Zion) Zuflucht und Verschanzung suchen mußten. Am 6. Gorpiaios, d. h. 6. Elul gewährten die Zeloten Agrippa's Schaar freien Abzug und setzten den Kampf gegen die römische Cohorte fort. Dann capitulirte diese und wurde zusammengehauen bis auf Metilius, der zum Judenthum überging. Seit dieser Zeit fühlten sich die Jerusalemer von der Fremdherrschaft frei. Monat und Tag dieses Sieges ist zwar bei Josephus nicht angegeben, aber die Gedenkrolle der Siegestage (Megillat Taanit) giebt kurz an: „am 17. Elul wurden die Römer von Jerusalem und Juda aufgehoben." Die Freude über diesen Sieg war so groß, daß sämmtliche Einwohner der nicht unbedeutenden Stadt Lydda sich nach Jerusalem zum Hüttenfeste begaben 1). Einwohner anderer Nachbarstädte suchten wohl ebenfalls die Hauptstadt auf, um an dem Triumphe über die Römer Theil zu nehmen. Die Freude war allgemein. Erst nach diesem Siege konnte man daran gehen, eigene Münzen zu schlagen. Es war im Monate Tischri, welcher nach damaligem Kalender das Jahr eröffnete. Die Legende ergab sich von selbst. Im ersten Jahre zur Befreiung Israels" und „Jerusalem", welches der Inbegriff aller Heiligkeit und Gegenstand der Verehrung für die ganze Nation war. Aber welche Typen sollten für die neuen Münzen gewählt werden? Da die Prägung wohl nicht lange vor dem

---

ist der Talmud competenter, welcher so oft von den Holzfeste, als am 15. spricht.

1) Josephus jüd. Kr. II, 29, 1. *διὰ γὰρ τὴν τῆς σκηνοπηγίας ἑορτὴν ἀναβεβήκει πᾶν τὸ πλῆθος (τῆς πόλεως Λύδδα) εἰς Ἱεροσόλυμα.*

Hüttenfeſt begonnen hat, ſo lag es eben ſo nah, die Symbole dieſes Feſtes, Lulab-Bündel und Feſteshütte anzuwenden. Beide ließ man wohl in der ſchönſten Form darſtellen, den Feſtſtrauß mit der Verzierung des Korbgeflechtes, wie ihn die Vornehmen Jeruſalems zu tragen pflegten, und die Feſteshütte ebenfalls nach einem gefälligen Muſter, die Façade einer ſolchen mit Säulen, Architrav und mit Verzierung von Ringſchnüren, die bildliche Darſtellung der an Schnüren aufgezogenen Nüſſe, Mandeln oder anderer Früchte. Zugleich ſollte durch das Lulab-Bündel die Freude über den Sieg und die Befreiung von den Römern und durch das Symbol der Sukka die Hoffnung auf den ferneren Schutz Gottes verſinnbildlicht werden. Ohne Zweifel haben dieſe Momente diejenigen geleitet, welche die Prägung der erſten Befreiungsmünzen veranlaßt haben.

Wer war damals der Prägeherr? Es iſt recht bezeichnend, daß die Münze vom erſten Jahr keinen Namen trägt. Dieſe Abweſenheit beweiſt eben, daß die Münzen zur Zeit geprägt wurden, als noch keine von den hervorragenden Perſönlichkeiten, welche zum Abfall von Rom beigetragen hatten, eine autoritative Stellung erlangt hatte. Es waren die Flitterwochen der jungen Freiheit. Das Synhedrin mit Simon ben-Gamaliel an der Spitze hatte unter den Herodianern keine politiſche Machtbefugniß, ſondern nur eine religiös-legislatoriſche, et inter arma silent leges. Man hat noch andere Münzen mit der Legende: „erſtes Jahr der Befreiung", die wohl in demſelben Jahre geprägt wurden, beſonders die Eleaſar-Münzen (w. u.); ſie müſſen ſpäter geprägt [illegible] ſein zur Zeit, als der dieſen Namen Führende an der [illegible]ms ſtand. Dieſe haben daher auch andere [illegible] Lulab-Münzen; ſie haben keinen Zuſammen[illegible]feſt.

[illegible]exemplare, welche die Legende haben „das

zweite Jahr zur Freiheit Israels", (vgl. Figur II), differiren bloß geringfügig in den Verzierungen am Lulab-Korb-Behältniß und theilweise an den Ringschnüren im Portal von dem Exemplar des ersten Jahres. Sie müssen aber so wie dieses zur Zeit der ersten Revolution geprägt sein, und zwar im Monate des Hüttenfestes (etwa Oktober 67). Wenn auch ein Exemplar dieser Species die griechischen Buchstaben *NO* zeigt, so giebt dieser Umstand noch keinen Beweis dafür, daß sie auf Münzen Vespasians überprägt sind. Man kann, wie gesagt, zu dem Rest die Buchstaben ergänzen *Νερω-NOς* (im Genitiv). Man kannte in Palästina noch große Nero-Münzen (סלע נירונית 1). Viel, viel sicherer weist das Vorhandensein des zierlichen Körbchens am Fuß des Lulab-Bündels auf die Zeit vor Jerusalems Zerstörung. Mit Unrecht setzten daher Madden und noch andere diese Münzen mit der Legende „das zweite Jahr" in die Zeit der zweiten Revolution.

Es giebt aber davon zweierlei Exemplare, die einen mit dem Namen „Simon" und die anderen ohne diesen. Nach der Annahme vieler Numismatiker bezieht sich der Name Simon auf den Synhedrialpräsidenten Simon ben-Gamaliel, dessen Name שמעון נשיא ישראל auf mehreren Kupfermünzen mehr oder weniger deutlich vorkommt. Einen anderen Simon, welcher den Titel Nasi führte, gab es zur Zeit nicht. Da nun eins dieser Exemplare rings um den Namen einen Kranz oben mit einer Art Gemme geschlossen und auf der anderen Seite innerhalb der Umschrift שנת אחת לגאלת ישראל hat, noch ein anderes Exemplar mit denselben Typen (nur einige Buchstaben verwischt), bekannt ist, und das Berliner Münzkabinet eine Münze besitzt, welche dieselben Typen hat, nur um die Diota שב לחר ישראל und innerhalb des Kranzes nur den Namen שמעון hat

1) Kelim 17, 12 und Parallelstellen.

(Merzbacher bei v. Sallet I S. 232 f.), so ist nicht daran zu zweifeln, daß der Name Simon schlechthin sich ebenfalls auf Simon ben-Gamaliel beziehen kann.

Ein anderer Beweis dafür, daß שמעון schlechthin mit שמעון נשיא ישראל identisch sein kann, ergiebt sich aus den sg. Eleasar-Münzen. Es giebt nämlich Exemplare, welche auf der einen Seite deutlich אלעזר הכוהן haben oder die Buchstaben von links nach rechts geprägt והכה רזעלא (Versehen des Prägers) und auf der andern Seite שנת ארזת לגאלת ישראל. Die Echtheit dieser Münzen wird von keinem Numismatiker bestritten. Dem nach hat ein Priester Eleasar im ersten Jahre der Befreiung (d. h. von den Römern) Münzen prägen lassen. Dieser Eleasar war entweder Eleasar, Sohn Ananias, welcher der Revolution einen energischen Impuls gegeben hat, oder wahrscheinlicher Eleasar, Sohn Simons, welchem die bei der Flucht der Römer und ihres Führers Cestius Gallus ihnen abgenommene Beute und Kriegskasse anvertraut worden waren, und der überhaupt die Verwaltung der Staatsgelder in Händen hatte. Obwohl Anfangs bei der Wahl der Befehlshaber für die Landestheile übergangen, erlangte er doch, eben als Verwalter der öffentlichen Gelder, nach und nach die Oberherrschaft in Jerusalem [1]). Ein anderer Eleasar, welcher diese Bedeutung gehabt haben sollte, als Prägherr zu dienen, ist nicht bekannt. De Sanley's Hypothese, daß darunter der in der talmudischen Literatur erwähnte Eleasar

---

1) Josephus Bericht über diesen Eleasar ist für die Rivalität unter den Leitern der Revolution wichtig, jüd. Kr. II, 20, 3: *τὸν γὰρ τοῦ Σίμωνος υἱοῦ Ἐλεάζαρον, καίπερ ὑφ' ἑαυτῷ πεποημένον τὴν Ῥωμαίων λείαν καὶ τὰ ἀρπαγέντα Κεστίου χρήματα, πρὸς οἷς πολλὰ τῶν δημοσίων θησαυρῶν, ὅμως οὐκ ἐπέστησαν ταῖς χρείαις, αὐτόν τε τυραννικὸν ὁρῶντες . . Κατ' ὀλίγον γε μὴν ἥ τε χρεία τῶν χρημάτων καὶ γοητεύων Ἐλεάζαρος ἐκπεριῆλθε τὸν δῆμον ὥστε αἰτῷ πεισθαρχεῖν περὶ τῶν ὅλων.*

aus Modin (ר׳ אלעזר המודעי) zu verstehen sei, – von dem weiter nichts bekannt ist, als daß er während der Belagerung Bethars in Sack und Asche die Hilfe des Himmels erfleht hat und von Barkocheba wegen Verdachts umgebracht wurde, — daß die Eleasar-Münzen also der zweiten Revolution angehören, diese Hypothese hat wenig Beifall gefunden. Der einzige v. Sallet, welcher ihr zustimmte [1]), konnte wegen völliger Unbekanntschaft mit der talmudischen Literatur nicht ermessen, wie wenig geeignet dieser Rabbi Eleasar aus Modin zur Rolle eines Prägherren war. So lange man also nicht eine Eleasar-Münze mit Zeichen der Ueberprägung aus der Vespasianischen oder Nach-Vespasianischen Zeit gefunden hat, muß man annehmen, daß sie dem ersten Aufstand angehören. Ihre Echtheit ist jedenfalls gesicherter als die große Masse der Simon-Münzen mit oder ohne Ueberprägungsspuren, schon aus dem Grunde, weil der samaritanisch-judäische Buchstabe ר sich auf keiner andern Münze findet, also nicht nachgeahmt sein kann.

Sind nun diese Eleasar-Exemplare echt und vor-Vespasianisch, so ist auch die Münze, welche auf der einen Seite Eleasar um eine Vase und auf der andern Seite שמעון, d. h. שמעון innerhalb eines Kranzes mit einer Gemme hat — gerade denselben Typus, wie das Ex., welches deutlich die Legende hat שמעון נשיא ישראל — eben so echt und gehört derselben Zeit an [2]). So ist daraus bewiesen, daß mindestens einige Münzen, welche den Namen „Simon“ ohne Epitheton haben, ebenfalls „Simon Ben

---

1) Zeitschr. für Numism. V 113.

2) Die Vogüé, der von dieser Münze nur einen Abguß gesehen, hat ihre Echtheit verdächtigt. Aber die Direktoren des Berliner Münzkabinets Friedländer und v. Sallet, erklären das in diesem Kabinet befindliche Ex. für echt und für das Original, nach welchem der Abguß angefertigt wurde (a. a. O. V. 113 Note). — Das Vorkommen der Namen Eleasar und Simon auf einer und derselben Münze wird von den Numismatikern auf die Verschiedenheit des Prägers zurückgeführt.

Gamliel angehören können. Dazu gehört jedenfalls die Species, welche die Embleme Feststrauß und Festhütte hat (Fig. III). Je unabweislicher sich der Verdacht aufdrängt, daß die zahlreiche Münzgruppe mit dem Namen Simon gefälscht sein müsse, desto mehr befestigt sich die Ueberzeugung, daß es echte Exemplare mit diesem Namen gegeben haben muß, da sie als Muster für die Fälschung gedient haben. Trotz des auf dem Ex. im Pariser Münzkabinet vorkommenden Sternes, der es verdächtig machen könnte, kann diese Species mit dem Namen „Simon" doch echt sein, da sie mehr Aehnlichkeit mit den Species I II als mit den verdächtigen Exx. der Species IV hat (Fig. IV —VI).

Das Resultat der Untersuchung kann nunmehr abgeschlossen werden. Es stellt sich heraus, daß nächst den Makkabäermünzen einige Lulab-Münzen, d. h. solche, welche als Typen den Feststrauß und die Façade einer Festeshütte nebst gewissen Verzierungen haben, echt sein müssen. Denn welcher Falschmünzer aus der Zeit, in welcher Antiquitäten und alte Münzen Werth erlangt hatten, hätte darauf kommen können, den Fuß des Lulab mit einem korbartigen Behältniß zu versehen? Aus demselben Grunde müssen dieselben noch vor der Zeit der Zerstörung Jerusalems geprägt worden sein, in welcher eine solche Verzierung bei den Vornehmen Jerusalems im Gebrauche war, und die zum Muster für die Prägung gedient haben kann. Ich wiederhole: aus der Zeit nach der Zerstörung können sie nicht stammen, weil die Anwendung eines solchen Zierraths im Leben nicht mehr vorgekommen ist und lediglich durch Tradition in Erinnerung war.

Die ersten Lulab-Münzen mit der Portal-Façade, welche die Legende haben: „Erstes Jahr zur Befreiung Israels" sind kurz vor dem Hüttenfest 66 geprägt, nachdem die römische Cohorte in Jerusalem besiegt war, und kein Römer

mehr im Lande (außer in dem Legionsstandquartier Cäsarea) zu sehen war. Die gewählten Typen sollten zugleich als Symbol für die Freude über den Sieg und für den Schutz Gottes dienen. Es gab damals noch keine hervorragende autoritative Persönlichkeit, welche als Prägherr auf den Münzen hätte genannt werden können. Es war die Zeit der Gährung.

Im Verlaufe des Jahres 66 erlangte der Zeloten häuptling Eleasar Ben-Simon vermöge dessen, daß er den Staatsschatz in Händen hatte, und vermöge seiner Volksbeliebtheit die gebietende Autorität in Jerusalem. Daher wurden die in dieser Zeit ausgegebenen Münzen auf seinen Namen geprägt: „Der Priester Eleasar," und „Erstes Jahr zur Erlösung Israels."

In demselben Jahre erlangte aber auch das Synhedrin Autorität, dessen Vorsitzender Simon Ben-Gamaliel war. Dieser Simon war, nach dem Zeugniß seines Gegners Josephus, von adlichem Geschlechte (Urenkel des Hillel, welcher von dem königlichen Hause Davids abgestammt sein soll) und zugleich von solcher Einsicht und Gedankenschärfe, daß er die schlechte Lage der Staatsangelegenheiten hätte verbessern können [1]) (wenn er die Macht in Händen hätte behalten können). Da er zugleich von der pharisäischen Partei war, wie Josephus noch bemerkt oder wie wir sagen müssen, Haupt derselben war, so muß er einen großen Anhang im Volke gehabt haben, das zum allergrößten Theil der Lehre dieser Partei zugethan war, (wie Josephus an mehreren Stellen hervorhebt). Es verstand sich von selbst, daß dieser Simon als Spitze und Repräsentant des Gemeinwesens betrachtet wurde. Naturgemäß mußte er als Prägherr auf den Münzen figuriren. Eleasar Ben-Simon mußte zurücktreten. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, welche Vorgänge im

[1]) Josephus Vita 38.

und nicht לחי ישראל haben, zumal dasjenige, welches ſtatt ירושלם לחרות deutlich ותשלם zeigt, לח weit davon entfernt ſteht, und das ſamaritaniſche ח ſtümperhaft hat mit drei kleinen Feldern ſtatt wie, ſonſt durchweg mit zwei (Fig. VI). Ganz beſonders iſt als unecht anzuſehen das Ex., welches auf eine Nach-Neroniſche Münze überprägt iſt.

Sind nun die Lulab-Münzen, welche ein Datum haben, als echt anzuſehen, ſo führen ihre Legenden auf hiſtoriſche Vorgänge, auf Thatſachen zur Zeit des Abfalls von Rom unter Nero, ſo wie die Typen: Feſtſtrauß und Façade der Feſteshütte, die Stimmung dieſer Zeit vergegenwärtigt. Vor Allem iſt der Unterſchied von לגאלת und לחרות zu beachten. Das Erſte bedeutet „Erlöſung," d. h. Beginn der Befreiung von der Fremdherrſchaft. לחרות dagegen bedeutet „Freiheit", d. h. Fortbeſtand der errungenen Befreiung. Es bezeichnet ein weiteres Stadium in der erlangten Unabhängigkeit. Zu לגאלת gehört שנת אחת und zu לחרות das Datum שנת ב׳. Man findet daher keine Münze, welche die Legende hätte שנת ב׳ לגאלת oder שנת א׳ לחרות. Ein von Reichhardt veröffentlichtes Exemplar, welches die letztgenannte Legende hat, wird mit Recht von Levy, de Saulcy und Madden für falſch erklärt (Madd. Numism. Orient. II, 236 Nr. 10) [1]. Das Exemplar oder Lulab-Münze, welches שנת אחת לגאלת ישראל hat (Figur I) iſt wohl im erſten Stadium des Abfalls von Rom geprägt worden, und zwar zur Zeit des Hüttenfeſtes, worauf eben die Typen weiſen. Das ſtimmt chronologiſch vollſtändig mit den hiſtoriſchen Vorgängen im Beginne der Revolution, wie ſie Joſephus erzählt. Am Holzfeſte, den 15. des Monats Ab [2])

---

[1]) Ueber die Kupfermünzen mit der Legende לגאלת ציון und שנת ארבע vgl. w. u.

[2]) Joſephus' Angabe, daß das Holzfeſt am 14. Ab begangen worden ſei (jüd. Kr. II 7, 7—8), beruht wohl auf einem Gedächtnißfehler. Hierin

sind die in der Akra stationirte römische Cohorte unter dem Tribun Metilius und Agrippa's Truppe unter Führung des Babyloniers Philipp von den Zeloten so hart bedrängt worden, daß sie in dem Herodespalaste auf dem Obermarkt (Zion) Zuflucht und Verschanzung suchen mußten. Am 6. Gorpiaios, d. h. 6. Elul gewährten die Zeloten Agrippa's Schaar freien Abzug und setzten den Kampf gegen die römische Cohorte fort. Dann capitulirte diese und wurde zusammengehauen bis auf Metilius, der zum Judenthum überging. Seit dieser Zeit fühlten sich die Jerusalemer von der Fremdherrschaft frei. Monat und Tag dieses Sieges ist zwar bei Josephus nicht angegeben, aber die Gedenkrolle der Siegestage (Megillat Taanit) giebt kurz an: „am 17. Elul wurden die Römer von Jerusalem und Juda aufgehoben." Die Freude über diesen Sieg war so groß, daß sämmtliche Einwohner der nicht unbedeutenden Stadt Lydda sich nach Jerusalem zum Hüttenfeste begaben 1). Einwohner anderer Nachbarstädte suchten wohl ebenfalls die Hauptstadt auf, um an dem Triumphe über die Römer Theil zu nehmen. Die Freude war allgemein. Erst nach diesem Siege konnte man daran gehen, eigene Münzen zu schlagen. Es war im Monate Tischri, welcher nach damaligem Kalender das Jahr eröffnete. Die Legende ergab sich von selbst. Im ersten Jahre zur Befreiung Israels" und „Jerusalem", welches der Inbegriff aller Heiligkeit und Gegenstand der Verehrung für die ganze Nation war. Aber welche Typen sollten für die neuen Münzen gewählt werden? Da die Prägung wohl nicht lange vor dem

ist der Talmud competenter, welcher so oft von den Holzfeste, als am 15. spricht.

1) Josephus jüd. Kr. II, 29, 1. *διὰ γὰρ τὴν τῆς σκηνοπηγίας ἑορτὴν ἀναβεβήκει πᾶν τὸ πλῆθος (τῆς πόλεως Λύδδα) εἰς Ἱεροσόλυμα.*

Hüttenfeſt begonnen hat, ſo lag es eben ſo nah, die Symbole dieſes Feſtes, Lulab-Bündel und Feſteshütte anzuwenden. Beide ließ man wohl in der ſchönſten Form darſtellen, den Feſtſtrauß mit der Verzierung des Korbgeflechtes, wie ihn die Vornehmen Jeruſalems zu tragen pflegten, und die Feſteshütte ebenfalls nach einem gefälligen Muſter, die Façade einer ſolchen mit Säulen, Architrav und mit Verzierung von Ringſchnüren, die bildliche Darſtellung der an Schnüren aufgezogenen Nüſſe, Mandeln oder anderer Früchte. Zugleich ſollte durch das Lulab-Bündel die Freude über den Sieg und die Befreiung von den Römern und durch das Symbol der Sukka die Hoffnung auf den ferneren Schutz Gottes verſinnbildlicht werden. Ohne Zweifel haben dieſe Momente diejenigen geleitet, welche die Prägung der erſten Befreiungsmünzen veranlaßt haben.

Wer war damals der Prägeherr? Es iſt recht bezeichnend, daß die Münze vom erſten Jahr keinen Namen trägt. Dieſe Abweſenheit beweiſt eben, daß die Münzen zur Zeit geprägt wurden, als noch keine von den hervorragenden Perſönlichkeiten, welche zum Abfall von Rom beigetragen hatten, eine autoritative Stellung erlangt hatte. Es waren die Flitterwochen der jungen Freiheit. Das Synhedrin mit Simon ben-Gamaliel an der Spitze hatte unter den Herodianern keine politiſche Machtbefugniß, ſondern nur eine religiös-legislatoriſche, et inter arma silent leges. Man hat noch andere Münzen mit der Legende: „erſtes Jahr der Befreiung", die wohl in demſelben Jahre geprägt wurden, beſonders die Eleaſar-Münzen (w. u.); ſie müſſen ſpäter geprägt worden ſein zur Zeit, als der dieſen Namen Führende an der Spitze Jeruſalems ſtand. Dieſe haben daher auch andere Typen als die Lulab-Münzen; ſie haben keinen Zuſammenhang mit dem Hüttenfeſt.

Die Lulab-Münzexemplare, welche die Legende haben „das

zweite Jahr zur Freiheit Israels", (vgl. Figur II), differiren bloß geringfügig in den Verzierungen am Lulab-Korb-Behältniß und theilweise an den Ringschnüren im Portal von dem Exemplar des ersten Jahres. Sie müssen aber so wie dieses zur Zeit der ersten Revolution geprägt sein, und zwar im Monate des Hüttenfestes (etwa Oktober 67). Wenn auch ein Exemplar dieser Species die griechischen Buchstaben *NO* zeigt, so giebt dieser Umstand noch keinen Beweis dafür, daß sie auf Münzen Vespasians überprägt sind. Man kann, wie gesagt, zu dem Rest die Buchstaben ergänzen *Νερω-NOς* (im Genitiv). Man kannte in Palästina noch große Nero-Münzen (סלע נירונית 1). Viel, viel sicherer weist das Vorhandensein des zierlichen Körbchens am Fuß des Lulab-Bündels auf die Zeit v o r Jerusalems Zerstörung. Mit Unrecht setzten daher Madden und noch andere diese Münzen mit der Legende „das z w e i t e J a h r" in die Zeit der zweiten Revolution.

Es giebt aber davon zweierlei Exemplare, die einen mit dem Namen „Simon" und die anderen ohne diesen. Nach der Annahme vieler Numismatiker bezieht sich der Name Simon auf den Synhedrialpräsidenten S i m o n b e n - G a m a l i e l, dessen Name שמעון נשיא ישראל auf mehreren Kupfermünzen mehr oder weniger deutlich vorkommt. Einen anderen Simon, welcher den Titel N a s i führte, gab es zur Zeit nicht. Da nun eins dieser Exemplare rings um den Namen einen Kranz oben mit einer Art G e m m e geschlossen und auf der anderen Seite innerhalb der Umschrift שנת ארזת לגאלת ישראל hat, noch ein anderes Exemplar mit denselben Typen (nur einige Buchstaben verwischt), bekannt ist, und das Berliner Münzkabinet eine Münze besitzt, welche d i e s e l b e n T y p e n hat, nur um die Diota שב לחר ישראל und innerhalb des Kranzes nur den Namen שמעון hat

1) Kelim 17, 12 und Parallelstellen.

(Merzbacher bei v. Sallet I S. 232 f.), so ist nicht daran zu zweifeln, daß der Name Simon schlechthin sich ebenfalls auf Simon ben-Gamaliel beziehen kann.

Ein anderer Beweis dafür, daß שמעון schlechthin mit שמעון נשיא ישראל identisch sein kann, ergiebt sich aus den sg. Eleasar-Münzen. Es giebt nämlich Exemplare, welche auf der einen Seite deutlich אלעזר הכוהן haben oder die Buchstaben von links nach rechts geprägt והכה רועלא (Versehen des Prägers) und auf der andern Seite שנת ארזת לגאלת ישראל. Die Echtheit dieser Münzen wird von keinem Numismatiker bestritten. Demnach hat ein Priester Eleasar im ersten Jahre der Befreiung (d. h. von den Römern) Münzen prägen lassen. Dieser Eleasar war entweder Eleasar, Sohn Ananias, welcher der Revolution einen energischen Impuls gegeben hat, oder wahrscheinlicher Eleasar, Sohn Simons, welchem die bei der Flucht der Römer und ihres Führers Cestius Gallus ihnen abgenommene Beute und Kriegskasse anvertraut worden waren, und der überhaupt die Verwaltung der Staatsgelder in Händen hatte. Obwohl Anfangs bei der Wahl der Befehlshaber für die Landestheile übergangen, erlangte er doch, eben als Verwalter der öffentlichen Gelder, nach und nach die Oberherrschaft in Jerusalem 1). Ein anderer Eleasar, welcher diese Bedeutung gehabt haben sollte, als Prägherr zu dienen, ist nicht bekannt. De Sanley's Hypothese, daß darunter der in der talmudischen Literatur erwähnte Eleasar

1) Josephus Bericht über diesen Eleasar ist für die Rivalität unter den Leitern der Revolution wichtig, jüd. Kr. II, 20, 3: *τὸν γὰρ τοῦ Σίμωνος υἱοῦ Ἐλεάζαρον, καίπερ ὑφ' ἑαυτῷ πεποημένον τὴν Ῥωμαίων λείαν καὶ τὰ ἁρπαγέντα Κεστίου χρήματα, πρὸς οἷς πολλὰ τῶν δημοσίων θησαυρῶν, ὅμως οὐκ ἐπέστησαν ταῖς χρείαις, αὐτὸν τε τυραννικὸν ὁρῶντες . . Κατ' ὀλίγον γε μὴν ἥ τε χρεία τῶν χρημάτων καὶ γοητεύων Ἐλεάζαρος ἐπεριῆλθε τὸν δῆμον ὥστε αἰτῷ πειθαρχεῖν περὶ τῶν ὅλων.*

aus Modin (ר׳ אלעזר המודעי) zu verstehen sei, — von dem weiter nichts bekannt ist, als daß er während der Belagerung Bethars in Sack und Asche die Hilfe des Himmels erfleht hat und von Barkocheba wegen Verdachts umgebracht wurde, — daß die Eleasar-Münzen also der zweiten Revolution angehören, diese Hypothese hat wenig Beifall gefunden. Der einzige v. Sallet, welcher ihr zustimmte [1]), konnte wegen völliger Unbekanntschaft mit der talmudischen Literatur nicht ermessen, wie wenig geeignet dieser Rabbi Eleasar aus Modin zur Rolle eines Prägherren war. So lange man also nicht eine Eleasar-Münze mit Zeichen der Ueberprägung aus der Vespasianischen oder Nach-Vespasianischen Zeit gefunden hat, muß man annehmen, daß sie dem ersten Aufstand angehören. Ihre Echtheit ist jedenfalls gesicherter als die große Masse der Simon-Münzen mit oder ohne Ueberprägungsspuren, schon aus dem Grunde, weil der samaritanisch-jüdäische Buchstabe ו sich auf keiner andern Münze findet, also nicht nachgeahmt sein kann.

Sind nun diese Eleasar-Exemplare echt und vor-Vespasianisch, so ist auch die Münze, welche auf der einen Seite Eleasar um eine Vase und auf der andern Seite שמעון, d. h. שמעון innerhalb eines Kranzes mit einer Gemme hat — gerade denselben Typus, wie das Ex., welches deutlich die Legende hat שמעון נשיא ישראל — eben so echt und gehört derselben Zeit an [2]). So ist daraus bewiesen, daß mindestens einige Münzen, welche den Namen „Simon“ ohne Epitheton haben, ebenfalls „Simon Ben

---

1) Zeitschr. für Numism. V 113.

2) Die Vogüé, der von dieser Münze nur einen Abguß gesehen, ha ihre Echtheit verdächtigt. Aber die Direktoren des Berliner Münzkabinets Friedländer und v. Sallet, erklären das in diesem Kabinet befindliche Ex. für echt und für das Original, nach welchem der Abguß angefertigt wurde (a. a. O. V. 112 Note). — Das Vorkommen der Namen Eleasar und Simon auf einer und derselben Münze wird von den Numismatikern auf ein Versehen mit Vorrichten des Prägers zurückgeführt.

Gamliel angehören können. Dazu gehört jedenfalls die Species, welche die Embleme Feſtſtrauß und Feſthütte hat (Fig. III). Je unabweislicher ſich der Verdacht aufdrängt, daß die zahlreiche Münzgruppe mit dem Namen Simon gefälſcht ſein müſſe, deſto mehr befeſtigt ſich die Ueberzeugung, daß es echte Exemplare mit dieſem Namen gegeben haben muß, da ſie als Muſter für die Fälſchung gedient haben. Trotz des auf dem Ex. im Pariſer Münzkabinet vorkommenden Sternes, der es verdächtig machen könnte, kann dieſe Species mit dem Namen „Simon" doch echt ſein, da ſie mehr Aehnlichkeit mit den Species I II als mit den verdächtigen Exx. der Species IV hat (Fig. IV —VI).

Das Reſultat der Unterſuchung kann nunmehr abgeſchloſſen werden. Es ſtellt ſich heraus, daß nächſt den Makkabäermünzen einige Lulab-Münzen, d. h. ſolche, welche als Typen den Feſtſtrauß und die Façade einer Feſteshütte nebſt gewiſſen Verzierungen haben, echt ſein müſſen. Denn welcher Falſchmünzer aus der Zeit, in welcher Antiquitäten und alte Münzen Werth erlangt hatten, hätte darauf kommen können, den Fuß des Lulab mit einem korbartigen Behältniß zu verſehen? Aus demſelben Grunde müſſen dieſelben noch vor der Zeit der Zerſtörung Jeruſalems geprägt worden ſein, in welcher eine ſolche Verzierung bei den Vornehmen Jeruſalems im Gebrauche war, und die zum Muſter für die Prägung gedient haben kann. Ich wiederhole: aus der Zeit nach der Zerſtörung können ſie nicht ſtammen, weil die Anwendung eines ſolchen Zierraths im Leben nicht mehr vorgekommen iſt und lediglich durch Tradition in Erinnerung war.

Die erſten Lulab-Münzen mit der Portal-Façade, welche die Legende haben: „Erſtes Jahr zur Befreiung Iſraels" ſind kurz vor dem Hüttenfeſt 66 geprägt, nachdem die römiſche Cohorte in Jeruſalem beſiegt war, und kein Römer

mehr im Lande (außer in dem Legionsstandquartier Cäsarea) zu sehen war. Die gewählten Typen sollten zugleich als Symbol für die Freude über den Sieg und für den Schutz Gottes dienen. Es gab damals noch keine hervorragende autoritative Persönlichkeit, welche als Prägherr auf den Münzen hätte genannt werden können. Es war die Zeit der Gährung.

Im Verlaufe des Jahres 66 erlangte der Zeloten häuptling Eleasar Ben-Simon vermöge dessen, daß er den Staatsschatz in Händen hatte, und vermöge seiner Volksbeliebtheit die gebietende Autorität in Jerusalem. Daher wurden die in dieser Zeit ausgegebenen Münzen auf seinen Namen geprägt: „Der Priester Eleasar," und „Erstes Jahr zur Erlösung Israels."

In demselben Jahre erlangte aber auch das Synhedrin Autorität, dessen Vorsitzender Simon Ben-Gamaliel war. Dieser Simon war, nach dem Zeugniß seines Gegners Josephus, von adlichem Geschlechte (Urenkel des Hillel, welcher von dem königlichen Hause Davids abgestammt sein soll) und zugleich von solcher Einsicht und Gedankenschärfe, daß er die schlechte Lage der Staatsangelegenheiten hätte verbessern können [1]) (wenn er die Macht in Händen hätte behalten können). Da er zugleich von der pharisäischen Partei war, wie Josephus noch bemerkt oder wie wir sagen müssen, Haupt derselben war, so muß er einen großen Anhang im Volke gehabt haben, das zum allergrößten Theil der Lehre dieser Partei zugethan war, (wie Josephus an mehreren Stellen hervorhebt). Es verstand sich von selbst, daß dieser Simon, als Spitze und Repräsentant des Gemeinwesens betrachtet wurde. Naturgemäß mußte er als Prägherr auf den Münzen figuriren. Eleasar Ben-Simon mußte zurücktreten. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, welche Vorgänge im

[1]) Josephus Vita 38.

Innern diese Veränderung herbeigeführt haben. In Folge dieses Wechsels wurden auch Münzen mit der Legende: „Erstes Jahr zur Befreiung Israels und mit dem Namen „Simon der Fürst Israels" geprägt.

Der pompöse Titel Fürst Israels scheint aber den Zeloten, welche das demokratische Prinzip der Gleichheit und Herrenlosigkeit zu ihrem Programm gemacht und auf ihre Fahne geschrieben hatten, anstößig gewesen zu sein. Denn eigentlich war doch dieser Simon nur Oberster des Synhedrin (נשיא בית דין הגדול); ihn als Fürsten von ganz Israel anerkennen, hieße sich einem Herrn unterwerfen. Zumal nachdem Josephus durch Unverstand, Feigheit oder Verrätherei den Verlust Galiläa's verschuldet hatte, und auch andere aristokratische Führer sich nicht bewährt hatten, spitzte sich die demokratisch-zelotische Empfindlichkeit gegen die jüdische Aristokratie zum Ingrimm gegen dieselben zu. Dieser Widerwille gegenein Herrenthum über Israel scheint bewirkt zu haben, daß der Titel נשיא ישראל nicht mehr auf Münzen prangen durfte, sondern der einfache Name שמעון (auf der Münze, welche Simon und Eleasar zugleich hat o. S. 167). An einen andern Simon ist nicht zu denken; denn Simon Bar-Giora ist ausgeschlossen, da er erst im dritten Jahre des Aufstandes in Jerusalem eingezogen war.

Nun rückte der Beginn des zweiten Jahres heran, d. h. der Monat Tischri und das Hüttenfest (Oct. 67). Aus dieser Zeit können nur die Münzexemplare stammen, welche die Legende haben: „das zweite Jahr zur Befreiung Israels" (II, III). Die Typen sind auf beiden ziemlich gleich, nur daß einige Exx. nur „Jerusalem" als Legende haben, während andere dafür den Namen „Simon". Diese Differenz ist allerdings auffallend; denn hätte Simon Ben-Gamaliel damals noch seine Stellung inne gehabt, aus welchem Grunde ist sein Name in einer andern Reihe übergangen worden? Die Veranlassung kann in den

Partei-Conflikten gelegen haben, welche um diese Zeit ausgebrochen sind. Die Zeloten in Jerusalem, welche die Niederlage in Galiläa dem Verrathe der Aristokraten zuschrieben, entsetzte die Adlichen und Priester der Aemter in Stadt und Tempel, die sie bis dahin inne hatten, und ernannte an deren statt Personen aus ihren Reihen. Selbst den Hohenpriester Matthia, Sohn Theophils entkleideten sie seiner Würde und bekleideten damit einen durchs Loos gewählten einfachen Priester, Pineas, Sohn Samuels, aus einem Städtchen Aphta 1). Darob war die Aristokratenpartei empört. Der zur Vertheidigung der Stadt ernannte ehemalige Hoheprieſter Anan, Sohn Anans, donnerten gegen die, angebliche Frechheit und Heiligenschändung der demokratischen Zeloten. Auch Simon Ben-Gamaliel war aufgebracht über die Umkehrung der bisher gegoltenen Ordnung. Er forderte in Volksversammlungen die Zuhörer auf, sich „den Verderbern der Freiheit" und „Schändern des Heilligen" zu widersetzen 2). Selbstverständlich entstand das durch ein Bruch zwischen den Zeloten und ihrem Haupte Eleasar Ben-Simon einerseits und Simon Ben-Gamaliel anderseits. Die Zeloten begannen einen Terrorismus gegen ihre Widersacher. Das Synhedrin wurde von den antizelotischen Mitgliedern gesäubert und 70 aus dem Volke an deren statt ernannt 3). Josephus bestimmt zwar nicht den Monat, in welchem dieser Wechsel, namentlich die Wahl des neuen Hohenpriesters stattgefunden hat. Wahrscheinlich wurde diese Wahl für die Funktion am Versöhnungstage eben des zweiten Jahres vorgenommen, um den HP. zu beseitigen, welcher von dem verhaßten König Agrippa eingesetzt worden und ohnehin als Römling verdächtigt war — der Verdacht war begründet, wie sein späterers Verhalten

1) Josephus jüd. K. IV, 3, 6—8.
2) Das. § 9.
3) Das. V, 3, 4.

gezeigt hat. Der Bruch zwischen der Zelotenpartei und Simon Ben-Gamaliel kann demnach schon im Monat Tischri, in welchem eben das Hüttenfest gefeiert wird, eingetreten sein, und die erstere, unwillig über dessen agitatorische Parteinahme gegen sie, mag Münzen mit denselben Typen und Emblemen, wie die welche seinen Namen trugen, geprägt haben aber mit Weglassung seines Namens, um zu demonstriren, daß er nicht mehr an der Spitze des Gemeinwesens steht. Im Verlaufe der Begebenheiten wird in der That sein Name nicht mehr genannt, und Josephus deutet auch an, daß dieser Simon abgesetzt wurde, indem er bemerkt: er wäre im Stande gewesen, die schlimme Lage zu verbessern (*δυνάμενος τε πράγματα κακῶς κείμενα . . . διορθώσασθαι*). Es findet sich auch keine Münze weiter mit dem Namen dieses Simon vom zweiten Jahr. Das Exemplar, welches auf der einen Seite . . . שמעון נשיא und auf der andern ישראל hat (in der Sammlung Wigan) zu welcher Merzbacher ergänzt wissen wollte: שב לחר bietet keine Gewißheit darüber, wie Madden mit Recht bemerkt hat.

Ueberhaupt ist bisher weiter keine echte Münze bekannt geworden, welche das Datum zweites Jahr oder gar viertes Jahr trüge. Die sonderbaren Münzen, welche שנת ארבע haben, sind dadurch verdächtig, daß sie entweder zwei Lulab-ähnliche Typen oder zwei Ethrog-Früchte zeigen und noch dazu die Legende לגאלת ציון. Zion wird in späterer Zeit nur poetisch und metaphorisch für Jerusalem gebraucht. Gerade die Echtheit dieser Münzklasse, die man gar Simon Makkabi beilegt, ist noch zu erweisen. — Es gab von zweiten Jahr an keine Persönlichkeit, welche das Gemeinwesen hätte repräsentiren und als Prägherrn gelten können. Im Herbst 67 war Johannes von Giskala in Jerusalem eingetroffen, der einen großen Anhang hatte und mit Eleasar ben-Simon rivalisirte. Im dritten Jahre kam noch Simon Bar-Gioras hinzu, und jeder dieser Parteiführer bean-

ſpruchte die Suprematie und hätte den andern nicht gegönnt, ſich als Prägherr zu geriren. Nur im erſten Jahre gab es zwei Prägherren, zuerſt Eleaſar und dann Simon Ben-Gamliel 1).

G.

Note zur S. 152 fg.

Von der Gattung Lulab-Münzen giebt es, ſo weit ſie bekannt ſind, vier Species.

Species I, wie es ſcheint ein unicum im Pariſer Cabinet, eine Silbermünze: Auf der Lulab-Seite, unten von dem Behältniß oder Körbchen s. S. 154) angefangen, ringsherum שנת אחת לגאלת ישראל. Der Ethrog etwas unförmig mehr nach oben, ragt aber zum Theil über das Körbchen hinaus. Auf der Portalſeite an der Säule rechts יר, oberhalb des Architravs die Buchſtaben וש und an der linken Säule לם = ירושלם. Innerhalb der Oeffnung des Portals ein Halbkranz mit kleinern Ringen oder Kügelchen; innerhalb dieſes Kranzes in der Mitte oben eine kurze Schnur von 4 Ringelchen, weiter unten von 2 und unten wiederum von 4. Eine längere Schnur oberhalb des Architravs von etwa 20 Kügelchen. (ſ. Figur I).

Species II. Davon ſind 6 oder 7 Exemplare bekannt: 1) In der Sammlung des Grafen de Vogüé (revue numismatique 1860, 2. Note) unvollſtändig abgebruckt bei de Saulcy Taf. XI, 3. — vgl. Fig. II.

2) In der Sammlung des Dr. Eugen Merzbacher München (deſſen Gefälligkeit ich einen Abdruck verdanke). — 3) In der Sammlung des Dr. Babington (bei Madden Num. Orient. II, 244 Nr. 87). — 4)

---

1) Das Exemplar bei de Saulcy Taf. XIII, 6, welche auf der einen Seite שנת אחת לגאלת ישראל und auf der andern Seite 5 Buchſtaben, welche Levy חנן בן חנן geleſen und dem HP. Anan vindicirt wiſſen wollte, iſt durchaus unzuverläſſig, wie Garrucci, Merzbacher und ſpäter auch Madden bewieſen haben. Ob man dafür אלעזר הכהן herausleſen kann (Merzbacher bei Sallet I, 230 Note IV 351, Nr. 89) iſt ſehr fraglich.

Sammlung des Dr. Welcher v. Moltheim (bei Madden daſ.). — 5) Sammlung des Herrn Infante in Spanien (nach Angabe des Dr. Merzbacher von den Numismatikern als echt befunden, ſ. Sallet Zeitſchr. für Numismatik I, 224 Nr. 6, IV 256 Nr. 112). — 6) In der Sammlung Hunter (mitgetheilt von Woide bei Bayer de numis Anfang (p. XII, Nr. 2). — 7) Auch im Beſitze eines Herrn Lurie in Mohilew iſt angeblich ein gleiches Exemplar (Merzbacher a. a. O.). —. An der Lulab-Seite vom Fuß angefangen rings herum שם לחר ירושלים. Das Behältniß des Lulab iſt oben am Rande ein wenig ſtärker als in I. Der Ethrog ragt in Nr. 2 eben ſo wenig über das Behältniß. Dagegen in Nr. 1 und Nr. 3 etwas tiefer, ſo daß die Spitze desſelben nur etwa bis zur Hälfte des Behältniſſes reicht. — An der Portalſeite ſteht das Wort ירושלם zur Hälfte auf der rechten und zur Hälfte auf der linken Seite in Nr. 1 und 3; dagegen in Nr. 2 wie in I. Nr. 1—3 haben oberhalb des Portals noch dazu die Form eines gleichlinigen kleinen Kreuzes. Dieſe Nrr. haben ebenſo wie I innerhalb des Portals die Schnürenverzierung (der Halbkranz und die Mittelſchnüre); nur in 3 ein wenig verſchieden. In dem Ex. Babington auch die Schnur oberhalb des Architrav. Wie die Verzierungen des Portals bei den übrigen Exx. beſchaffen ſind, namentlich ob ſie auch die Kreuzform haben, iſt mir nicht bekannt, da mir keine Abbildung davon zu Geſichte gekommen iſt, und die Numismatiker nicht darauf geachtet haben. — Einige Varianten in dieſen Species deuten an, daß ſie nicht von einerlei Prägung ſtammen. — In Nr. 4 ſind nach Angabe des Beſitzers Moltheim unten am Portal deutlich die griechiſchen Buchſtaben *NO* leſerlich

Species III. Davon ſind nur zwei Exx. bekannt. 1) In der Pariſer Sammlung (bei de Saulcy Taf. XIV, 4). — 2) In der Sammlung des Herrn L. Hamburger in Frankf. a. M. (der mir freundlichſt einen Abdruck machte. Es iſt wohl nach einem geprägten Ex. gegoſſen). Ob ſonſt noch davon Exx. vorhanden ſind, iſt mir nicht bekannt. An der Lulab-Seite wie II שב לחר ירושלים. Der Ethrog gegen die Mitte des Behältniſſes. — An der Portal-Seite rechts שם links עין (in 2 das erſte verwiſcht). Oberhalb wie zwei Architrave übereinander ſtatt der Schnurverzierung, und oberhalb des zweiten ein kleiner Stern. (in 2 verwiſcht). Die Verzierung innerhalb des Portals verſchieden von F. II. Der Halbkranz am Bogen nicht gleich einer Ringreihe und die Schnürchen bei 2 gleich den andern, aber in 1 ähnlich zwei Stäbchen unter einander. Nr. 2 zeigt undeutliche Spur eines Kaiſerkopfes mit der Schleife des Diadems (ſ. Figur III).

Species IV. Davon 5 Exx. bekannt. 1) Im Pariſer Münzkabinet (bei de Saulcy ſ. Figur IV, 1). 2) Im Berliner Münzkabinet (davon mir Herr Direktor v. Sallet freundlichſt einen Gypsabdruck zugeſendet). Es hat die Spur eines Kaiſerkopfes mit Schleife. — 3) Sammlung des Reverend Lewis be-

Madden l. c. p. 239 Nr. 19). Es zeigt die Spuren der Buchstaben: *T. ΦΑΑΥΙ. ΟΥ.* (*Τιτος Φλαυιος Ουεσπασιανος*). 4) Bei Bayer de numis. p. 141 Nr. 2 (s. Figur V). b) Im Museum Kircherianum (abgedruckt von Merzbacher bei Sallet III zu S. 214. Taf. V Nr. 114). Dieses Ex. hat an der Lulab-Seite oben ziemlich deutlich die Buchstaben *NOC* und rechts kenntlich einen Kaiserkopf, nach rechts die Umrisse von Mund, Nase, Stirn, Auge und Blättchen vom Lorbeerkranz (s. Figur VI). — Ziemlich gemeinsam ist allen diesen Exemplaren die Umschrift an der Lulab-Seite לחרות ירושלם und an der Portalseite שמעון. Aber im Detail unterscheiden sich einige von Anderen. Am wenigsten stimmt Fig. VI mit den übrigen. Es hat nicht vollständig לח רות ירושלם, sondern am Fuß des Behältnisses die Buchstaben לח, dann nach einem weiten Zwischenraum, welchen der Kaiserkopf mit Blättchen einnimmt, und noch weiter bis auf die linke Seite dicht aneinander ותשלם. Raum genug wäre לחרות ירושלם zu prägen. Es macht aber den Eindruck, als sollte der Kopf durch die Ueberprägung nicht verwischt werden. Gleich sind nur Nr. 1 und 2. Das Lulabbehältniß ist da viertheilig, Nr. 4 fünftheilig, Nr. 5 dagegen nur zweitheilig wie bei I, II, III. — Nr. 1, 2, 5 haben eine nur schwache Spur von Architrav, oberhalb desselben aber zwei gerade Schnüre. Dagegen Nr. 4 kaum eine Spur des Architravs über den Säulen, sondern nur die Verzierung einer graden Schnur und oberhalb derselben eine geschlängelte Linie. Während alle Exemplare, oberhalb der Verzierung über den Säulen einen Stern haben, hat ihn Nr. 4 nicht. Auf diese Einzelnheit haben die Numismatiker nicht geachtet, und doch erregt grade diese den Verdacht der Unechtheit und Fälschung. So hat das ח bei לח (in Nr. 5) gar nicht die Gestalt dieses Buchstabens auf anderen Münzen oder im Samaritanischen Alphabet. Auch das ו zum Worte ותשלם hat eine seltsame Form.

Die Verzierung innerhalb der Oeffnung des Portals ist auch verschieden. Erwägt man, daß die Legende לחרות ירושלים an sich ein Unsinn ist ohne Angabe des Prägungsjahres (die bei diesen durchweg fehlt), und selbst wenn diese gegeben wäre, da man nicht zur Freiheit der Hauptstadt allein, sondern des Volkes und Landes auf Münzen bezeichnet, erwägt man ferner, daß einige Exx. dieser Münzen Zeichen der Ueberprägung aus der Nach-Vespasianischen Zeit tragen, als Jerusalem bereits längst zerstört war, erwägt man endlich, daß die Exx. nicht aus einer und derselben Fabrik stammen können, so ergiebt sich daraus die Gewißheit, daß die Exx. der Species sämmtlich verdächtig sind. Der Stern auf einigen Exx. dieser Species IV kann keineswegs als Leitstern auf den Pseudomessias Bar-Kocheba dienen. Ueberhaupt muß die Echtheit der verhältnißmäßig großen Zahl der Münzen wie לחרות ירושלים und שמעון mit oder ohne Zeichen der Ueberprägung erst besser erwiesen werden, als es bis jetzt geschehen ist. Es ist möglich,

daß wir gar kein echtes Exemplar aus der Bar-Kochba-Revolution haben. Der Verdacht erſtreckt ſich auch auf die Exx., welche neben שמעון auch ש"ב לחר ישראל haben, da im Berliner Münzkabinet ſich ein Ex. mit Palme und Traube und dieſer Legende findet, welches die lat. Buchſtaben NUS unter der Traube erkennen läßt (v. Sallet a. a. O. V 111). Es iſt demnach entweder auf einer Münze Veſpaſians oder Domitians oder Trajans überprägt, alſo nach der Zerſtörung Jeruſalems. Jeruſalem iſt aber während der zweiten Revolution nicht wieder erbaut worden und nicht im Beſitze Bar-Kocheba's geweſen. Dieſer Held hieß auch nicht Simon. Und dieſe Münzen ſollen in ſeiner Zeit und auf ſeinen Namen geprägt oder überprägt worden ſein?

Rabbi Abahu.
Charakter- und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers.

Von
Dr. G. Perlitz.

(Fortsetzung)

In Bezug auf die Sendung Moses, sagt Rabbi Abahu, es habe ihm Gott das vor Pharao auszusprechende Wort plötzlich eingegeben, gleichsam in den Mund geworfen 1). Alles, was Moses dem Pharao verkündete, hat Gott, auch wenn es nicht in seinem Auftrage gesprochen war, erfüllt 2). Trotz dieser Bevorzugung hat Moses das ihm geoffenbarte Gesetz nicht leicht begreifen können. Vierzig Tage hat er sich vergeblich bemüht, es zu fassen und in Gedächnisse zu behalten. Am vierzigsten Tage erhielt er es von Gott als Geschenk 3), d. h. er wurde befähigt, die allgemeinen Gesichtspunkte zu verstehen und im Gedächtnisse festzuhalten 4). Für sein Volk hat Moses inbrünstig zu Gott gebetet, wie ein Mensch den andern am Gewande faßt und ihn dringend um Gewährung einer Gunst bittet 5).

---

1) Ex. R. 3 כתוב ודוחיק ר' אבהו אמר משרה אני דברי לתוך פיך כמו חזן כר"א או ירדה וירה.

2) Ex R. 18 אמר ר' אבהו מקום דבר עבדו זה משה שנא' לא כן עברי משה והיאך קיים אלא כיון שהביא עליהם מכת החשך התחיל פרעה אומר לכו עבדו רק צאנכם ובקרכם יוצג אמר לו משה חייך וגם מקנינו ילך עמנו לא תשאר פרסה מה פרסה אפילו כרסה שכלה של מצרי ויש בה כלי אחד לישראל איצי מנידו אותה.

3) ibid 41 u. Tanchuma כי תשא; siehe ob. Seite 41 Anm. 2

4) ibid כללים למדה הקב"ה למשה הוי כבולתו לדבר אתו.

5) Berach. 32 a ושאה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול אמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד

Einmal mußte ihn Gott energisch abwehren mit der Drohung 1), daß, wofern sich Moses nicht zufrieden gebe, Josua sofort an dessen Stelle treten werde. Als Moses auf sein nahendes Ende mit dem göttlichen Worte vorbereitet wurde: „Siehe, es nahen sich Deine Tage zum Sterben," so empfand es Moses schmerzlich, daß ihm die Todesstunde mit demselben Worte angekündigt wurde, mit welchem er früher Gott gepriesen und verherrlicht hatte, indem er dem Volke Israel zurief 2): Siehe, des Ewigen Deines Gottes ist der Himmel. Gott beschwichtigt ihn aber alsbald, indem er spricht: Siehe Du wirst bei deinen Vätern schlafen, dahin kommen, wo die Müden ausruhen 3). Das Volk, daß von Moses geleitet und unterwiesen von den edlen Patriarchen abstammte, wurde von Gott vor allen andern siebenzig Völkern des Alterthums bevorzugt 4). Wie der Inhaber eines großen Weinkellers einem einzigen Gebinde des edlen Rebensaftes einen größern Werth beimißt als allen andern Vorräthen, die zu Essig geworden sind, also liebte Gott Israel

---

שתפסו משה להקב"ה כאדם שהוא תפס את חברו בבגדו ואמר לפני רבש"ע אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם.

1) ibid 63 b ושב מן המחנה וכו' אמר רבי אבהו אמר לו הקב"ה למשה עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם אתה מחזר האהל למקומו מוטב ואם לאו יהושע בן נון תלמידך משמש תחתיך.

2) Tanchuma ואתחנן. — אמר רבי אבהו משל להיד לאחד מגדולי מלכות שמצא חרב היתרי שאין אחר כמותה בעולם ואמר אין זה ראוי אלא למלך מה עשה הביאה והיתן למלך אמר המלך חתום בה ראשונה אמת משה לפני הקב"ה רבש"ע בדבר שקילסתיך ואמרתי הן לד' אלקיך השמים וגו' בו בלשון אתה נזכר עלי מתחה.תן קרבו ומיך לשון.

3) Tanchuma — ואת הברכה אמר רבי אבהו הגך שוכב עם אבותיך אין לשון הגך אלא קורת רוח שנ' שם ינוחו יגיעי כח.

4) Tanchuma בחוקותי Num. VI. 1, אמר ר' אבהו מה תלמוד לומר הביאני אל בית היין וגו' למה הדמוה דומה לעשיר שהיה לו אוצר מלא יין ונכנס לבודקו ומצאו כולו חומץ בא לצאת מתוך האוצר ומצא חבית אחת יין טוב אמר חבית עומדת עלי כמלא אוצר כך ברא הקב"ה שבעים אומות ומכלם לא מצא הנייה אלא בישראל שנאמר הביאני אל בית היין ומנין יין עולת ע' ומכלם ודגלו עלי אהבה.

vor allen andern Völkern, die entartet waren, während Israel noch unverdorben war 1). Er ist diesem 2) Volk gnädig und nachsichtig gegen die Fehler, die er besitzt. Er beschützt es, wie ein Vater sein Kind hütet, das er mit der einen Hand hält und führt, und mit der andern gegen diejenigen vertheidigt, die ihm nachstellen. Drum spricht Israel zu Gott: Ich möchte Deine beiden Hände, die schützende und die kämpfende nimmer missen 3). Israel erweist sich aber auch würdig der göttlichen Liebe, denn es glaubt an Gott, als es die von ihm an den Aegyptern geübten Strafgerichte wahrnimmt 4). Als Träger des Glaubens muß Israel gerettet und erhalten werden 5). Nachdem es seine Bestimmung erfüllt, den Glauben in sich selbst befestigt und die Fähigkeit erlangt hat, seinen Glauben zu verbreiten, bedurfte es seiner nationalen Selbstständigkeit nicht mehr und konnte nun in die Fremde, in die Verbannung gehen, um hier die Verbreitung der Gotteserkenntnis zu fördern 1). Der geläuterte Glaube wird dem Volke auf dem Sinai geoffenbart

---

1) Peah 16 b רבי חנא בשם ר' אבהו הקב"ה אין לפניו שכחה הא בשביל ישראל נעשה שכחן מה טעם נושא עון בבית.

2) Ex. R. 22. — אמר ר' אבהו משל למי שראה הגייסי' באות עליו והיה בנו עמו מה עשה נטל בנו בידו והיה נלחם עם הגייס בשנייה ואמר לו בנו אבא לא אחסר אותן שתי ידים אית שהיא מחזקת אותי ואית שמזרזת בגייס, כך אמרו ישראל להקב"ה ידי שלום על אותן שתי ידיך אית שהיית מצלת אותנו מן הים ואית שהיתה מנערת המצריים שנא' ימינך ד' נאדרי בכח ימינך ר'.

3) Ex. R. 23. או ישיר משה והיד ויאמינו בדברי ישרו תהילתי אמר ר' אבהו אע"פ שכתוב כבר שהאמינו כיון שבאו על הים וראו גבורתו של הקב"ה היאך עושה משפט ברשעים כמה דתימא ותאחז כמשפט ידי ושקע את מצרים בים סיד ויאמינו ב'.

4) Lev. R. 29 אראנו בישע אלקים אמר ר' אבהו זה אחד מן המקראות שישועתו של הקב"ה ישועתן של ישראל.

5) Tanchuma אמר רבי אבהו כל ישועה שבאה לישראל — ארתי מות והוא של הקב"ה שנאמר עמו אנכי בצרה וכו' ואראהו בישועתי.

6) Echa R. יתמם כגן שכה אמר ר' אבהו שכה כתיב כיון שגלו ישראל שככה חמת של הקב"ה.

der seinen Namen von dem Umstande hat, daß hier der Sturz der Heidenwelt vorbereitet wurde 1). Der Laut, den Israel damals vernahm, war ein eigenartiger, unbeschreiblicher. Der Moment war ein überaus feierlicher. Lautlose Stille herrschte in der Natur. Die Vögel sangen nicht, ihre Fittige rauschten nicht, der Stier brüllte nicht, das Meer tobte nicht. Kein Schrei der Creaturen störte die Stille. Die Ofanim ließen die Flügel sinken und lauschten regungslos dem göttlichen Worte, selbst die Serafim schwiegen still und ließen ihren Lobgesang „Heilig ist der Ewige" nicht vernehmen in diesem überaus feierlichen Augenblicke 2). Zunächst wurde Israel über die Einzigkeit Gottes belehrt. Ich gleiche keinem irdischen König, sprach Gott, der einen Vater oder einen Bruder oder einen Sohn hat. Ich bin der erste, ich habe keinen Vater; ich bin der letzte, ich habe keinen Bruder, außer mir ist kein Gott, ich habe keinen Sohn 3). Es wird Israel als schwere Sünde angerechnet, daß es sich gegen das erste Gebot, welches die Einzigkeit Gottes lehrt, vergangen. In der Rede, die er in der Ebene Moabs an das Volk richtet, hält er ihm gleich zu Beginn seiner Ansprache diese Sünde vor 4). Rabbi Abahu bemerkt, daß Jerusalem um deswillen zerstört wurde, weil

---

1) Sabbat 89 b. אמר ר' אבהו דר' סיני שמו ולמה נקרא ורד שהרב שרדוה הרבה לאומות עליו.

2) Ex. R. 29 אמר ר' אבדו בשם ר' יוחנן כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צוחה עוף לא פרח שור לא געה אופנים לא עשו שרפים לא אמרו קדוש הים לא נועעו הבריות לא דברו אלא העולם שותק ומחריש ויצא הקול אנכי ד' אלקיך וכן הוא אומר את הדיברים האלה דבר ד' אל כל קהלכם קול גדול ולא יסף.

3) ibid. אנכי ד' אלקיך אמר רבי אבהו משל למלך בשר ודם שהיה מולך יש לו אב או אח או בן אמר הקב"ה אני אינו כן אני ראשון שאין לי אב אני אחרון שאין לי אח ומבלעדי אין אלקים שאין לי בן.

4) Ex. R. 42 ר' אבהו אמר יאי יום מתורץ במיתתו שבעשרה חמאתם כשמי שהוא ראש כל הדבורות אנכי ד' אלקיך

man nicht täglich zweimal das Sch'ma, das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes sprach [2]). Die schwerste Sünde ist die Lästerung, die Verhöhnung Gottes. Wer sie vernimmt, muß sich einen Riß ins Gewand machen, den er nie zunähen darf [3]) Eine Ehrfurcht, die Gott gegenüber geboten ist, darf man einem andern Gegenstande nicht erweisen. Als Israel bei Ueberführung der Bundeslade auf diese hinblickten, wurden sehr viele von ihnen durch eine Seuche hinweggerafft. Warum? Weil sie sich vor der Bundeslade bückten und ihr somit eine nur Gott gebührende Ehrerbietung zollten [4]). Wohlgefällig war es dem Ewigen, als Israel bereitwillig ein Heiligthum errichtete. Dafür erteilte er ihm noch vor Vollendung desselben seinen Segen [5]). Das gilt vom Heiligthum in der Wüste. Der von Salomo erbaute Tempel kam auf wunderbare Weise zu Stande; er entstand, wie Rabbi Abahu bemerkt, von selbst [6]). Sehr merkwürdig ist, daß Rabbi Abahu, trotzdem er die Reinheit der Gotteserkenntnis betont, sich doch von anthropomorphistischer Deutung

---

2) Sabbat 119 b. א״ר אבהו לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו ק״ש שחרית וערבית.

3) Synhedrin 60 a.

4) Tanchuma אמור u. Num. R. 5.

5) Tanch. נשא — ויהי ביום כלות משה אמר רבי אבהו אין מדת הקב״ה כמדת מלך ב״ו כשנכנס במדינה משבני המדינה מקלסין אותו ומקבדין אותו אחרי כן הוא עושה להם כל צרכיהן ועושה להם נחת רוח במדינה. אבל הקב״ה אינו כן עד שלא עשו ישראל את המשכן נתן להם הקב״ה את הברכות שנא׳ יברכך ה׳ וישמרך ואח״ב ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן לכך אמר דוד אשמעה מה ידבר האל ה׳ כי ידבר שלום אל עמו ואל חסידיו.

6) Num. R. 14. והבית בהבנותו מאליו היה נבנה א״ר אבהו. ואל תתמה והכתיב והיתית אבן חדה ושומת על פום גובא וכו׳ יש אבנים בבבל אלא מלמד שעמדה מארץ ישראל ובאתה וישבה לה על פי הגוב (עי׳ ש״ס פ׳ כ״ד).
Bemerkungen über die Höhe des Heiligthums B. B. VI. 2
Jer. Sabbat 30 a sagt er. סוף היה מהרהר ברא הקב״ה למשה במדבר כיון שעשה בה מלאכת המשכן מיד נגנה.

mancher Schriftſtellen nicht fernhält 1). Im Anſchluß an die Lehre von Gott wurde Israel die Beobachtung des Sabbat geboten. Zur Feier dieſes Tages ſollen in den Häuſern Lichter angezündet werden. Das Licht iſt ein Sinnbild des Heiles und des Friedens 2). Selbſt der leichteſten und geringfügigſten Arbeit muß man ſich an dieſem Tage enthalten. So iſt beiſpielsweiſe das Zuſammenſtellen der Beſtandtheile eines Leuchters ſo ſtrafbar, wie die Arbeit des Bauens, die mit Todesſtrafe bedroht wird 3). Wo es ſich jedoch darum handelt, Schmerzen zu lindern, Krankheiten, die Veranlaſſung zu Beſorgnis geben, zu heilen, braucht man es mit den Sabbatvorſchriften nicht ſo genau zu nehmen. Als gefährliche Krankheiten gelten ihm ſchon Augenſchmerzen, Rothlauf, Zahnſchmerzen 4). Im Gegenſatz zu andern Geſetzeslehrern geſtattet er einen nicht brennenden Leuchter am Sabbat anzufaſſen 5). Er geſtattete manchmal bei einem ausbrechenden Brande die in der Bibliothek einer gnoſtiſchen Sekte aufbewahrten heiligen Schriften zu retten 6), erlaubte, ein Kind

---

1) S. oben Seite 103. — Lev. R. 21 בשנה שמת בן שמעון הצדיק אמר להם בשנה זו הוא מת אמרו לו מנין אתה יודע אמר להם בכל שנה ושנה היה נקן אחד לבש לבנים ומעומיו לבנים נכנס עמי ויצא עמי שנה זו נכנס עמי ולא יצא עמי אמר ר' אבהו מי יאמר שאדם היה והלא הקב"ה בכבודו היה נכנם עמו ויצא עמו וכו'.

2) Sabbat 25 b. ותנוח משלום נפשך נשיהיו טובה, מאי ותנוח משלום נפשך אמר ר' אבהו זה הדלקת נר בשבת.

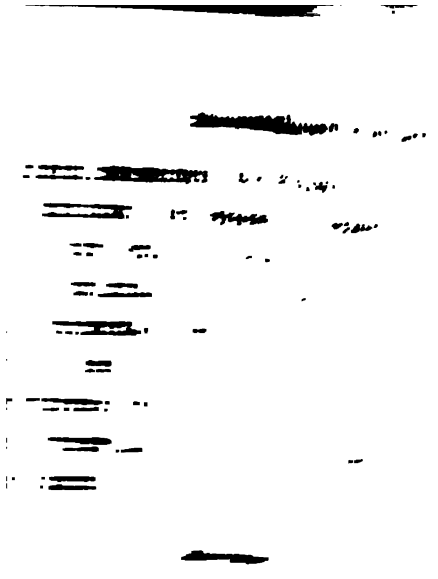
Weitere auf Sabbat bezügl. Ausſprüche und Halachas. Tanchuma נח, Sabbat 57 b, 76 b, 112 a, 116 a, Jer. Sabb. III 7 XIX, 2. VI 2, XVII 2, XIX. 3.

3) Tanchuma קנה סטרה כשבת חייב חטאת ומשום מה—נח המרכיב מחייב חטאת אמר רבי אבהו בשם ר' יוחנן המרכיב את המנורה בשבת כאדם שבונה בשבת ומי שבונה בשבת חייבי.

4) Jer. Aboda Sara אבהו בשם רבי יוחנן עין שמרדה אתה ר' מרפאין אותה כשבת ר' אבהו ומ' אחן סומקא סכנא. ר' אבהו בשם ר' יוחנן אחן צרונא סכנתא.

5) Jer. Sabbat III 7 קומי ר' אבהו מעבירין מנורה בשבת.

6) Babli Sabbat 116 a בעי מינית יוסף בר חנן מרבי אבהו רבי ספרי רבי אידין מצילין אותם ממני הדלקת אין ולא Fernere Erleichte-



.
c
r.
ch
.n,
.be-
efer
.cher
nen.
ezten
jümer
nach

on Beth
— בית.
auf ihn
s gutes
Streiche:
. 8 (16 b)
. es: רב
: Engel. —
33. — S.
' I. R. Eli-
רבנות ist mit
ר' אילעא mit

Recenſion.

Der babyloniſche Talmud in ſeinen haggadiſchen Beſtandtheilen wortgetreu überſetzt und durch Noten erläutert von Dr. theol. et phil. Aug. Wünſche. Zweiter Halbband, 1. Abtheilung (enthaltend die Traktate Jebamoth, Kethuboth, Kidduſchin, Gittin, Nedarim, Naſir, Sota). Leipzig, Otto Schulze 1887 (VIII und 378 S.).

Dem erſten im vorigen Jahrgange dieſer Monatsſchrift (S. 82—93 und 122—143) beſprochenen Halbbande läßt der unermüdliche Verfaſſer in weniger als Jahresfriſt die erſte Abtheilung des zweiten Halbbandes folgen, während die zweite Abtheilung desſelben, wie wir aus einer Bemerkung auf dem Titelblatte erſehen, „in der Preſſe iſt.“ An Schnelligkeit läßt alſo das Erſcheinen dieſes bedeutenden Unternehmens nichts zu wünſchen übrig, und es iſt vorauszuſehen, daß nach einigen Jahren eine vollſtändige deutſche Ueberſetzung der agadiſchen Beſtandtheile des babyloniſchen Talmuds vorhanden ſein wird. Nach der unangenehmen, geradezu peinlichen Aufgabe, welche mir bei der zur Beurtheilung gewordenen Beſprechung des erſten Halbbandes oblag, iſt es mir diesmal eine ganz beſondere Freude auszuſprechen, daß man nunmehr — auf Grund der vorliegenden Abtheilung — der mühevollen Arbeit glücklichen Fortgang und guten Abſatz wünſchen darf, und daß es dem eifrigen Ueberſetzer gelungen iſt, ſeiner Uebertragung einen Grad von Correktheit zu verleihen, welchen ſie in dem erſten Halbbande nur auf ſehr wenigen Seiten erreicht hatte. Wer nach dem letzteren den neuen Band lieſt und mit dem Originale vergleicht, hat das angenehme Gefühl eines aus endlos wildem, unwegſamem Geſtrüpp auf die von allen Hinderniſſen befreite Landſtraße Gelangten. Wir

können uns jetzt lange Seiten hindurch der Führung des Ueberſetzers anvertrauen und in wortgetreuer deutſcher Wiedergabe von dem bunten abwechſlungsreichen Inhalte der talmudiſchen Agada, zuweilen auch einzelner halachiſcher Stücke, Kenntniß nehmen, ohne auf ſolche Mißverſtändniſſe und Unverſtändlichkeiten zu ſtoßen, wie deren ſo viele im erſten Halbbande auf Schritt und Tritt unangenehm berühren. Es iſt Herrn Wünſche, und zwar — wie er im Vorworte dankend hervorhebt — mit Hilfe zweier jüdiſcher Fachmänner, Dr. Hoffmann in Berlin und Dr. Löw in Szegedin, gelungen, in ſeiner Ueberſetzung, wenn auch nicht „allen Anſprüchen hinſichtlich der Correktheit" zu genügen, doch immerhin nur wenige und ſelten bedeutſame Fehler unberichtigt gelaſſen zu haben, Fehler, wie ſie bei einer Arbeit dieſer Art faſt unvermeidlich ſind und auch bei zweifacher und dreifacher Reviſion des Manuſcriptes der Aufmerkſamkeit entgehen können. Zu den erſten drei der in gegenwärtigem Bande überſetzten Traktate ſollen hier einige der mir aufgeſtoßenen Irrthümer und Unrichtigkeiten zuſammengeſtellt werden, und zwar nach den Seiten der Ueberſetzung aneinandergereiht.

S. 5 Z. 5 (Jebamoth 15 b) „das Haus Achmai von Beth Zebuim; im Texte heißt es umgekehrt: בית אבעים מבן עכמאי. — S. 5 Z. 2 v. unten (16 a). Der Paſſus „Er wandte auf ihn den Vers an Koh. 7, 1 z. Guter Name iſt beſſer als gutes Oel" ſteht im Talmudtext nicht. — S. 6 Z. 3 v. unten. Streiche: „R. Jochanan und die alten Leute ſangen". — S. 7 Z. 8 (16 b) „Rab Joſeph und Rab Kahana". Im Texte heißt es: רב יוסף ורבן חסא. — S. 7 Anm. 2. Statt „der Engel" l. ein Engel. — S. 10 Z. 14 v. u. ſtatt „Jeſ. 54, 15" l. Lev. 19, 33. — S. 13 Z. 7, ebenſo S. 26 Z. 13. Statt „R. Eleaſar" l. R. Eliezer (b. Hyrkanos). — S. 27 Z. 6 v. u. (64 a). רגנות iſt mit „Grauſamkeit" überſetzt. — S. 28 Z. 9 (65 b) iſt ר' אילעא mit R. Ila, und eb. Z. 18 mit R. Ilai wiedergegeben. — S. 31

Z. 10 l. Deut. 21, 10. — S. 32 Z. 8 v. u. Statt R. Elieſer l. R. Eleaſar (b. Schammua).

S. 42 Z. 20 (Ketuboth 8 b): „weſſen Mund Schmutziges redet" iſt keine genaue Überſetzung von כל המגלה פיו. — S. 43 Z. 9. גמלי חסדים iſt mit „Liebesdienſtfreunde" überſetzt. S. 44 Z. 18 (17 a). „Immer ſei die Sinnesart des Menſchen angenehm mit den Leuten." Aber im Texte: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות iſt מעורבת nicht von ערב angenehm ſein abzuleiten, ſondern, was auch der Form des Participiums nach näher liegt, von עָרַב mengen, „gemengt mit den Leuten", d. i. ihnen ſich anſchließend, anſchmiegend, den Widerſpruch gegen ihre Anſichten meidend. — S. 46, Z. 4 (49 b). Statt „R. Jehuda" (d. i. der Tannaite) l. Rab Jehuda (der Amora). — S. 50, Z. 10 v. u. Zweimal iſt „Chaninai's" geſchrieben, anſtatt Chachinai's (חכינאי). — S. 53, Z. 6 (66 b). „Das Salz des Geldes iſt Mildthätigkeit". Der Text giebt eine doppelte Verſion des Sprüchwortes: מלח ממון חסר ואמרי לה חסר. — S. 55, Z. 16 (67b) „Ich habe dich beleidigt" = נעניתי לך. Richtiger Levy III 669 a: Ich beuge, demütige mich vor dir. — S. 59 Z. 19 (75 a) „R. Meſcha bar bar Joſua ben Levi". Beſſer R. Meſcha, Enkel des R. J. b. L. (בר בריה דריב"ל). — S. 60, Z. 5 v. u. (77 b): „ich will nicht dieſe Güte für mich in Anſpruch nehmen". Text: לא אחזיק טיבותא לנפשאי, d. i. ich will mir nichts zu Gute halten, mir kein Verdienſt zuſchreiben. — S. 62 Z. 2—5 (85b). Viermal iſt תלמיד חכם mit dem zum mindeſten wunderlich klingenden „Schüler des Weiſen" überſetzt. — S. 63 Z. 7 (103 b) „ein Naſi" beſſer: Naſi, da die Patriarchenwürde gemeint iſt. — S. 65 Z. 3: die Ordnungen der Weisheit" = סדרי חכמה. Aber unter חכמה iſt hier die Chachamwürde gemeint (vgl. Graetz, Geſch. der Juden IV 2 228). — S. 67, Z. 5 (105 a.) Vor R. „Oſchaja" ergänze: „R. Pinchas, im Namen des." — S. 70 Z. 11. Statt „Weiſen" l. Wai-

ſen. — S. 70 Z. 10 (106 a) „wurde ihm Elia entzogen“ = אסתלק, vielmehr: er entzog ſich ihm, blieb ihm fern. — S. 76, Z. 12 v. u. (111 b) „Rab Joſſe“ l. R. Joſé (b. Chalaphta). — S. 78 Z. 12 (111 b): „zu den Bewohnern von Brak“ = לבני ברק. Richtig: nach Bene Berak. — S. 81, Z. 7 (112 b): „Als das vor Samuel geſagt wurde“ כי אמריתה קמיה דשמואל. Richtig: Als ich es vor Samuel ſagte. R. Sera iſt es, der ſpricht.

S. 85, Z. 10 (Kibbuſchin 22 b): „ſo ſchön erklärt wie eine ſchöne Schriftforſchung“ = חורש כמין חומר. Dieſe Ueberſetzung umgeht die Schwierigkeit des zweifelhaften חומר durch eine unliebſame Tautologie. S. 85, Z. 8 v. u. „Rab Simon“ [1]) Im Texte: רב שמן. — S. 85 Z. 6 v. u.: „R. bar Ezechiel Im Texte: רבי בר יחזקאל. — S. 92, Z. 8 v. u. (31 a) „verdränge“ = רחוק, beſſer: brücke. — S. 93 Z. 7 (31 a) „Darauf fragte jener Rabbi.“ Im Texte אמר לו רבי, das iſt: Jener — der Frageſteller — ſagte ihm (dem Joſua b. Chananja): O Rabbi! Durch dieſes Mißverſtändniß iſt natürlich auch der folgende Theil der Ueberſetzung in Unordnung gekommen. — S. 100 Z. 4 v. u. „einen Boten“: Text: שלוחה. — S. 109, Z. 18 (40 b). „Lebensweiſe“ iſt keine paſſende Ueberſetzung für דרך ארץ. S. 110 Z. 17 (49 b). Für „Knechte“ l. Sklaven. — S. 112 am Schluß des 52. Abſatzes wäre der Schluß der Erzählung mit aufzunehmen geweſen. — S. 113 Z. 5. Nicht „Rab Gibbel kam“ ſondern „R. Abba kam.“ — S. 114 Z. 5 v. u. Statt R. Jehuda l. Rab Jehuda. — S. 115, Z. 14 lies Rab Nachman. — S. 116 Z. 19 und Z. 9 v. u. (70 a). Statt Rabbi bar bar Abba“ l. Rabba bar Rab Abba. — S. 117, Z. 7 v. u. Vor „ſchöner“ ergänze: „nicht“. — S. 118 Z. 11 „ein großes oder kleines“. Beſſer wäre „großjährig oder minderjährig.“ — S. 120 Z. 9. Statt „doch“ l. „nur“. — S. 121

1) Von Herr Münſche richtig wiedergegeben; שמן in Babl. lautet in Jeruſ. שמעון oder סימון. R.

Z. 19 l. Rabba bar bar Chana. — S. 123 Z. 11 (71 b): „Da lachte R. Abahu darüber.“ Text: ומטרף בה רא, alſo er ſchalt darüber. — S. 126 Z. 10 a: Nach „Rab Jehuda“ ergänze: „im Namen Rabs“. — S. 126, Z. 29. Statt R. Elieſer l. R. Eleaſar. — S. 129 Z. 7 v. u. l. Polemo. — S. 131. Das auf Z. 3 v. u. beginnende und bis S. 132, Z. 8 reichende Stück gehört vor das vorhergegangene Stück Nr. 80.

Nicht unerwähnt will ich noch eine in dieſem Bande eingeführte und irreführende Neuerung laſſen: רבנן wird faſt immer mit „unſere Rabbinen“ überſetzt, nicht nur in der die Baraitha's einleitenden Formel תנו רבנן, ſondern auch in ſolchem Zuſammenhange, wo es ganz fremdartig und ſonderbar klingt, „von unſeren Rabbinen“ zu leſen, wo man einfach die Rabbinen, beſſer „Gelehrten“ oder „Geſetzeslehrer“ erwartet. Selbſt in dem Falle, daß רבנן als mit dem Suffix der 1. Perſon Pluralis ן (= ינא) verſehener Plural von רב zu erklären wäre, alſo ein Aequivalent des neuhebräiſchen רבותינו bildete, dürfte man in der Ueberſetzung das Poſſeſſivſuffix nicht ausdrücken, da das Wort ſo abgegriffen iſt, daß man bei ſeiner Anwendung keineswegs an die Bedeutung des Suffixes gedacht haben kann, ſondern es einfach in der Bedeutung des unſuffigirten Plurals anwendet, ſo daß z. B. תנו רבנן ſich mit שנו חכמים deckt. Höchſt wahrſcheinlich aber iſt רבנן der bloße, mit der weiblichen Pluralendung ן verſehene Plural von רב, alſo ſoviel als das gleichfalls vorkommende רבנן. Daß zu רב, in der verlängerten Form רבן, die weibliche Pluralendung hinzutrat, findet in dem entſprechenden hebräiſchen Plural רבות (der aber nur mit Poſſeſſivſuffixum vorkommt: רבותיו, רבותינו) ſeine vollſtändige Analogie. Vgl. andere weibliche Pluralformen männlicher Hauptwörter bei Kautzſch, Grammatik des Bibliſch-Aramäiſchen, S. 86, Anm. 3.

Ich ſchließe mit dem Wunſche, daß der verdienſtvolle Ver-

faſſer in der Fortſetzung ſeiner großen Arbeit, ob der Sorge um die Correktheit der Uebertragung das Streben, eine ſtyliſtiſch ſchöne und der talmudiſchen Agada auch in ihren rhetoriſchen und poetiſchen Vorzügen gerecht werdende Verdeutſchung zu bieten, nicht ganz aus den Augen verlieren. Nach dieſer Seite hin, iſt das Werk Wünſches noch großer Vervollkommnung fähig. Das „Wortgetreue" der Ueberſetzung beeinträchtigt gar oft die Treue derſelben, denn wie verſchieden iſt oft die Wirkung der Ueberſetzung von der des Originals, wie wenig läßt jene oft ahnen, welche Schönheiten ſich in dieſem bergen. Aber das iſt ja mehr oder weniger der Mangel jeder Ueberſetzung. Und dann wäre es ungerecht Ueberſetzungskunſt dort zu verlangen, wo zum erſten Male in ſo hingebender, ſelbſtloſer Weiſe die Arbeit der Ueberſetzung geleiſtet wird.

Budapeſt, 2. März 1887. Wilhelm Bacher.

Preisausſchreibung.

Bei dem unverkennbaren Bedürfniſſe nach einem geeigneten Lehrbuche der Religionslehre für Volks- und Bürgerſchulen, ſowie für Gymnaſien und Realſchulen und eines entſprechenden Compendiums der jüdiſchen Geſchichte für das Obergymnaſium hat der unterzeichnete Vorſtand beſchloſſen, zur Abfaſſung dieſer wichtigen Schulbücher ein allgemeines Preisausſchreiben zu erlaſſen.

Demzufolge werden:

1) für ein aus zwei Theilen beſtehendes Lehrbuch der Religionslehre für Volks- und Bürgerſchulen, ſowie für Gymnaſien und Realſchulen ein Preis von 3000 Mark,

2) für ein aus zwei mäßigen Bänden bestehendes Lehrbuch der Geschichte der Juden für das Obergymnasium ein Preis von 4000 Mark

und als Ehrengaben für je drei der nächst besten Arbeiten und zwar

b) für das Lehrbuch der Geschichte der Juden für das Obergymnasium je 600 Mark

a) für das Lehrbuch der Religionslehre je 400 Mark festgesetzt.

ad I. Der erste Theil dieses Lehrbuches soll für Volks- und Bürgerschulen, der zweite für Gymnasien und Realschulen bestimmt sein. Bei der Ausarbeitung des ersten Theiles darf der Verfasser nicht außer Acht lassen, daß derselbe zumeist für solche Schüler bestimmt ist, welche nach dem Verlassen der Volks- oder Bürgerschule dem praktischen Leben sich zuwenden und keine höhere Schule mehr besuchen. Das Lehrbuch muß daher den Lehrgehalt des Judenthums summarisch zusammenfassen, dem Schüler biblische und nachbiblische Kernsprüche für das Leben mitgeben und die ethische Seite der israelitischen Religion mit besonderem Nachdrucke hervorheben.

Bei der Abfassuug einer Religionslehre für die Mittelschulen ist insbesondere eine Zusammenfassung der Glaubens- und Pflichtenlehren zu liefern, welche auf analytischem Wege bei der Bibellektüre gewonnen wurden. Hierbei sollen Kürze und Klarheit in allen Theilen obwalten, bei möglichst vollständiger Darstellung der Rahmen eines Schulbuches in einem Bande nicht überschritten werden. Frei von jedem gelehrten Beiwerk sollen die Definitionen präcis, wissenschaftlich strenge sein. Eine gefällige Form, sowie ein warmer überzeugender Ton möge die ganze Darstellung durchdringen. Häufige Citate sind zu vermeiden, nur allgemeine giltige Erklärungsweisen dürfen in An-

wendung kommen; Quellenangaben sind unter dem Striche zu verzeichnen.

Um das Buch allmälig zu einem Gemeingute aller Gemeinden zu machen, sollen die Lehrsätze sich überall auf allgemein anerkannte unbestrittene Autoritäten berufen und die ethischen Partien mit besonderem Nachdrucke behandelt werden.

ad II. Das Compendium der jüdischen Geschichte für das Obergymnasium, aus zwei mäßigen Bänden bestehend, soll in einer Einleitung die israelitische Geschichte bis zur Zerstörung des ersten Tempels blos übersichtlich behandeln, die mosaische Gesetzgebung in ihren Hauptmomenten darstellen, die hohe Bedeutung der Propheten stark markiren und dann neben dem die politischen und Rechts-, sowie die wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse behandelnden Theil insbesondere sich mit der Culturgeschichte u. z. der Literatur und Religionsgeschichte beschäftigen. Auch hier dürfen nur die unbestrittenen Resultate der modernen Forschung ihren Platz finden. Jede hypothetische Annahme und subjective Auffassung bleibe ausgeschlossen. Die Geschichte soll synchronistisch behandelt werden. Hierbei wird verlangt, daß die Verhältnisse der Juden im Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte dargestellt werden. Dieser Zusammenhang darf nicht gesucht erscheinen, sondern muß sich von selbst ergeben. Bei der Religionsgeschichte soll der Inhalt und Gedankengang der Hauptwerke der religions-philosophischen Literatur kurz und lichtvoll angegeben werden.

Bei der Literaturgeschichte werden Proben aus Dichtern und Prosaikern verlangt, welche ein Bild des jüdischen Geisteslebens gewähren. Diese Proben müssen charakteristisch für das Werk sein und Geschmack für die schöne Form bekunden. Eine knappe Fassung und eine gedrängte Darstellung ist unbedingt erforderlich; die Angaben der Quellen hat unter dem Striche zu erfolgen.

Diejenigen Autoren, welche um die ausgeschriebenen Preise

zu concurriren beabsichtigen, werden ersucht das Religionsbuch bis längstens

1. März 1888 Mittags 12 Uhr

und das Geschichtswerk bis längstens

31. Dezember 1888 Mittags 12 Uhr

in's Sekretariat der israelitischen Cultusgemeinde in Wien (I. Seitenstettengasse 4) einzusenden.

Die Preisarbeiten dürfen den Namen des Autors nicht enthalten und müssen mit einem Motto versehen sein, welches sich auf dem versiegelten Couvert befindet, das auf einem besonderen Zettel Namen, Charakter und Adresse des Autors enthält. Die Preisarbeiten können deutsch, französisch, englisch oder italienisch verfaßt, müssen paginirt und deutlich geschrieben sein.

Bei den nicht in deutscher Sprache abgefaßten Preisarbeiten hat der Autor eine correcte, druckreife Uebersetzung, die allein den Preisrichtern als Unterlage dienen soll, selbst mit zu überreichen.

Durch Verleihung des Preises erwirbt die Wiener israelitische Cultusgemeinde das Verlags- und Uebersetzungsrecht auf die Dauer von 10 Jahren.

Die anderen Concurenzarbeiten werden denjenigen zurückgestellt, welche nachweisbar zu ihrer Rücknahme berechtigt erscheinen.

Die Zuerkennung der Preise erfolgt für das Religionsbuch längstens bis 1. Juli 1888 und für das Geschichtsbuch bis längstens 1. Juni 1889 auf Grund des Ausspruches einer aus anerkannten Fachmännern dies bezüglich bestehenden internationalen Jury.

Wien, 1. März 1887.

Der Vorstand
der israelitischen Cultusgemeinde Wien.

Abhandlungen.

Nachtrag zu den lückenhaften Verſen in der Bibel
פסקא באמצע פסוק.

Bei der Wichtigkeit, welche die früher als gleichgültig angeſehene Note in der Maſora פסוק באמצע פסקא bei einer Reihe von Verſen erlangt hat, daß ſie nämlich meiſtens eine Lücke andeutet, muß die Richtigkeit dieſer Annahme um ſo ſorgfältiger kritiſch geprüft werden. Denn die Angaben der Verſe mit Piska diſferiren in den Codices und maſoretiſchen Schriften gar ſehr von einander. In meiner Abhandlung, in welcher ich auf die Bedeutſamkeit dieſer Note aufmerkſam gemacht habe (Jg. 1878 S. 481 f.), habe ich nur die Differenzen bei Norzi conſtatirt. Dieſer Maſora-Kundige hat in ſeinem Werke שערות יו relativ correcte, beſonders ſpaniſche Bibelcodices verglichen und zu den Verſen, welche in den mit Maſorah verſehenen Ausgaben die Note Piska haben, bemerkt, daß die von ihm verglichenen handſchriftliche Bibel dieſe Note nicht haben. Schon dieſe Bemerkung beweiſt, daß die Bibelcodd. bezüglich dieſes Punktes variiren. Den Umfang dieſer Varianten hat Prof. Strack durch eine Ueberſichtstabelle von fünf Verzeichniſſen recht anſchaulich gemacht. Vier dieſer Verzeichniſſe, welche den aus den Ausgaben ausgezogenen Stellen gegenüber geſtellt werden, ſind entnommen aus den An-

gaben bei Buxtorf (Tiberias s. v. מסקא), bei Fürſt (Concorbanz p. 1369 Nr. 29), bei Chriſtian Ginsburg (in der Ausgabe von Levita's מסורת המסורה) und endlich bei S. Baer in der Ausgabe der kleinen Propheten, Leipzig 1878). Vergleiche darüber Jg. 1879 S. 26 f. In den zuerſt genannten 3 Verzeichniſſen iſt die Quelle nicht angegeben, aus welchen die Varianten ſtammen. Nur Baer bemerkt, daß er ſie aus der Vergleichung mehrerer correcten Codices geſchöpft hat.

Mit dieſen Verzeichniſſen iſt aber die Anzahl der Varianten noch nicht abgeſchloſſen. Abgeſehen von einzelnen Varianten, welche Strack in Petersburger Codd. gefunden hat, bietet Ginsburgs voluminöſes Maſorah-Werk: **the Masorah compiled from Manuscripts**, in fünf Verzeichniſſen noch mehr Varianten (T. II p. 449 Nr. 185—189). Es iſt bedauerlich, daß Ginsburg nicht die Codd. namhaft gemacht hat, in denen er dieſe Noten für Piska gefunden hat. —

Das erſte Verzeichniß enthält 5 Stellen aus dem Pentateuch, nicht nur Geneſ. 4, 8 bei ויאמר קין אל הבל אחיו, welche auch die Verzeichniſſe von Buxtorf, Fürſt und Ginsburg — Levita haben, ſondern auch bei Deuteron. 23, 8 לא תועה קדשה. — Verzeichniß II. פסוקים במצע פסוק (כ"ב) י"ח. — Aufgezählt ſind 22 Stellen, davon ebenfalls 5 aus dem Pentateuch, beim angegebenen Vers in Geneſis und in Deuteronom. — Verzeichniß III mit der Aufſchrift פסוק באמצע פסקן אלין enthält 15 Stellen und zwar mit der Bezeichnung סתומה oder פתוחה, 5 aus Pentateuch, aber nicht die zwei angegebenen, ſondern zweimal bei Vers לא תנאף aus dem Dekalog in Exod. und Deuteron., wie in dem Verzeichniß Baer. — Das Verzeichniß IV enthält 19 Stellen, ebenfalls mit derſelben Bezeichnung ס׳ oder פ׳ und ebenfalls aus Pentateuch, aber nicht die Stellen in Geneſis und Exod., aber dafür beim V. בית רעך im Exodus-Dekalog und beim V. אשת רעך im Deuteron.-Dekalog. Aus den Propheten hat dieſes Verzeichniß

auch Piska zum V. Hosea 1, 2 תחלת דבר ה' בהושע, wie das Verzeichniß Baer. — Das Verzeichniß V enthält aus Propheten und Hagiographen allein 45 Stellen mit derselben Bezeichnung ס' oder פ'. Aus den Propheten ebenfalls V. Hosea 1, 2 und aus den Hagiographen 5 Stellen: Nehemia 7, 73 bei V. וכל ישראל בעריהם; Chronik I bei V. 11, 2. את המוציא והמביא את ישראל; 17, 3 וידי בלילה ההוא (wie im Verzeichniß Baer). Chronik II, 10, 18: וירגמו בו בני ישראל ויכו und 14, 7 מיהודה שלש מאות אלף. Aber nicht die im Verzeichniß Baer vorkommende Stelle Chronik II, 34, 26 ויתר דברי יאשיהו והסדיו.

Dazu kommt noch ein anderes Verzeichniß. Die kleine Masora in der Handschrift Erfurt XI (jetzt in Berlin Manuscr. Orient. Nr. 1219), welche von dem unbekannten Nakdan קלונימוס בר' אליעזר zur ganzen Bibel zusammengestellt ist, enthält zu verschiedenen Versen die Note פסקא באמצע פסוק, theils von derselben Hand, welche die Mgsora zusammengetragen hat, und theils anscheinend von einer andern. Meistens ist dabei die Zahl angegeben: ויש פסוקים פיסקא באמצע פסוק; nur einmal zu Sam. I, 10, 11 lautet die Zahl כ"ח פסוקים. Indeß die Zahl ist gleichgültig Wichtiger ist, daß diese Handschrift auch ein Piska zu Genesis 4, 8 bei ויאמר קין hat, was Lonsano und Norzei gegen Levita mit einem gewissen leidenschaftlichen Ton bestritten haben. Norzi bemerkt dabei: בספרים כתבי יד אין כאן פסקא. Aber dieser Nakdan Kalonymus muß doch dieses Piska in einer Handschrift gefunden haben, ebenso wie Levita und Jakob Ben-Chajim, der dabei angemerkt hat: בי"ח פסוקים פסקא באמצעה פסוק. Außerdem hat diese Erfurter Handschr. auch ein פ' bei לא תזנה קדשה in Deuteron. wie im Verzeichniß Ginsburg I und II, ferner Richter 20, 18 hinter בני בנימין, auch Samuel I, 4, 1 ויהי דבר שמואל, womit sie mit Verzeichniß Ginsburg II übereinstimmt, dann zu das. 14, 12 bei ויענו אנשי המצבה, wie bei Buxtorf, Baer, Ginsb. II. Wichtig ist noch, daß sie auch zu Sam. I, 19 21 hinter

ויתנבאו גם המה ein Piska notirt gleich Buxdorf, Baer und G.; ferner Sam. II, 19, 8 zum Verstheil אם ילין, nur noch bei G. II; zu 21, 38 beim Verstheil ערב היתרי; bei Jeremia 13, 12 נבל יין, wie G. II; zu Hoſea 1, 2, wie Verzeichniß Baer und G. III.

Die Codices gehen demnach bezüglich des Piska weit auseinander. Die Behauptung des Herrn Baer: accurate collatis compluribus codicibus fide dignis, womit er ſein Verzeichniß der Piska-Stellen als einzig richtiges darſtellen will, kann keineswegs imponiren. Welche Bibelhandſchriften können denn als ſehr correkte geltend gemacht werden? Innerhalb Europa's, wenn man Rußland dazu rechnet, in deſſen Hauptſtadt noch nicht lange her ältere Codices liegen, giebt es keine Bibelhandſchrift, die älter als das dreizehnte Jahrhundert wäre. Und nur ſolche kann Baer verglichen haben, und von dieſen zu behaupten, daß ſie allein alle übrigen an Correktheit übertreffen, heißt, es mit der Kritik leicht nehmen. Im Gegentheil, da die von ihm verglichenen Codd. die Note פסקא in Geneſis ויהי בהיותם בשדה nicht haben, während mehrere andere ſie anmerken, ſo beweiſt dieſer Umſtand, daß ſeine unzuverläſſig ſind. Denn dieſe Note, welche doch entſchieden die Lücke andeuten נשא השדה, iſt aus dogmatiſchem Grunde gefliſſentlich in einigen Codd. weggelaſſen worden. Ueberhaupt kann nicht äußere Bezeugung für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Note entſcheiden, ſondern lediglich innere Kennzeichen, ob ſich in dem Verſe eine Lücke aufdecken läßt oder nicht. Strack empfiehlt für dieſen Punkt eine Unterſuchung der Handſchriften; allein, wie geſagt, dieſe geben keine Gewähr für die Zuverläſſigkeit.

Aus der Vergleichung des griechiſchen Textes der Septuaginta mit dem Urtexte, habe ich, wie ich glaube, zur unwiderleglichen Gewißheit nachgewieſen, daß an mehreren Stellen, wo ein Piska notirt iſt, ſich das leergelaſſene Spatium inner-

halb des Verses mit dem letzteren durch das plus in dem ersteren ergänzen läßt. Auch die syrische Version bietet dafür ein Hilfsmittel. Diese Beobachtung wird durch die bekannt gewordenen Varianten in einigen der aufgeführten Verzeichnisse bestätigt.

1) Zum B. Richter 7, 5 ויחר את העם את hat Ginsburg's Verzeichniß III ein Piska notirt. In der That ist hier eine Lücke, welche sich aus der syrischen Version ausfüllen läßt. Im Original ist angegeben, daß Gideon die Weisung erhalten habe, diejenigen, welche das Wasser mit dem Munde schlürfen, gesondert zu stellen: כל אשר ילפ איש לבד, und dann wird fortgefahren: כל אשר יכרע על ברכיו לשתות, ohne daß angegeben ist, was mit dieser Gruppe geschehen soll. Peschitto hat aber hinter dem אקים אבחוא auch für die zweite Gruppe: וכל דכרכוי למשתא אקימיהי אפתרא; das zweite: השגרו לבד fehlt im Texte, und diese Lücke ist durch פסקא בכתן פסק angedeutetet.

2). Daselbst 20, 18 notiren das Vergleichniß G. II und Ms. Erfurt פסקא באמצע פסוק. LXX hat in diesem V. ein Wörtchen mehr zum Schluß. Während im hebr. Text die Antwort des Orakels kurz lautet: יהודה בתחלה, hat sie die griechische Version durch das passende Verbum etwas länger: Ἰούδας ἐν ἀρχῇ ἀναβήσεται, ἀφηγούμενος, d. h. יהודה בתחלה יעלה לראש. Aehnlich lautet die Antwort Richter 1, 2 יהודה יעלה.

3) Samuel I, 4, 1 merken dieselben zwei Verzeichnisse ein Piska an. Hier ist die Lückenhaftigkeit des Textes noch deutlicher erwiesen. Der Vers theil ויצא ישראל לקראת פלשתים למלחמה erscheint abrupt, da vorher die Philister und ihre Feindseligkeit nicht erwähnt sind. LXX hat aber hier einen Zusatz, der durchaus zum Texte gehören muß: Καὶ ἐγενήθη ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ συναθροίζονται ἀλλόφυλοι ἐπὶ Ἰσραὴλ εἰς πόλεμον καὶ ἐξῆλθεν Ἰσραὴλ κ. τ. λ. In der Darstellungsweise des Verf. des Buches Samuel ist dieser Eingang nothwendig:

ויהי בימים ההם ויאספו פלשתים על ישראל למלחמה
Darauf die Fortsetzung וישא ישראל. Der Eingang im Original וידד רבר שמואל gehört doch eigentlich gar nicht zu diesem Verse, sondern zum Schluß des vorausgehenden Kapitels, in welchem von Samuels Bedeutung als Prophet erzählt wird. Auch dieser Eingang erscheint abrupt. In dem Schlusse des Kapitels 3 hat LXX ebenfalls einen Zusatz: *Εἰς πάντα Ἰσραὴλ ἀπ᾽ ἄκρων τῆς γῆς καὶ ἕως ἄκρων.* Dieser Zusatz läßt sich gut verbinden mit dem abgebrochenen Eingang: וידד רבר שמואל לכל ישראל מקצה הארץ ועד קצה. Offenbar ist dieser ganze Theil lückenhaft im Original, und diese Lückenhaftigkeit ist angedeutet durch פסקא באמצע פסוק.

4) Samuel I, 19, 21 zum Halbverse ויתנבא גם המה haben mehrere Verzeichnisse ein Piska, Buxtorf, Ginsburg-Levita, Baer, Ginsburg IV und V. Hier ist diese Note vollkommen gesichert. Es muß demnach hier eine Lücke vorhanden sein. Und in der That ist eine solche durch die griechische Version vorauszusetzen und läßt sich durch sie ergänzen. Sie hat hinter *καὶ ἐπροφήτευσαν καὶ αὐτοὶ* die Worte *καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ Σαοὺλ, καὶ ἐπορεύθη*, d. h. zurückübersetzt וידד את שאול. Und diese Ergänzung ist sinngemäß. Dreimal schickt Saul Boten aus, David in Ramathaim gefangen zu nehmen, und die Boten bleiben aus — weil sie in der Versammlung der Prophetenschaar hingerissen wurden, auch ihrerseits zu prophezeien. Darob muß der ohnehin gereizte Saul die Geduld verlieren und in brennenden Zorn gerathen; וידד את שאול fehlt hier entschieden.

5) Samuel II 12, 7 bei אתה האיש G. IV und V ein Piska. LXX hat in der That auch hier einen Zusatz: *Σὺ εἶ ὁ ἀνήρ, ὁ ποιήσας τοῦτο* : האיש הזה העושה.

6) Dan. 19, 8 בי איוך יצא אם ילין איש אוך הלילה. Auch zu diesem Vers merken G. III und V und auch Ms. Erfurt ein P. an. LXX hat hier ein einziges Wörtchen als Zusatz, das

nothwendig zum richtigen Ausdruck ist: Ἐὰν μὴ ἐκπορεύσῃ σὺ μεθ' ἡμῶν. Es fehlt also אתם „Wenn Du nicht mit Uns hinausgehst, so bleibt in diesem Nacht kein Mensch bei Dir.“ Der Gegensatz von הלילה ist היום und ist nothwendig. Auf diese Lücke weist die Piska-Note.

7) Zu Könige II, 17, 17 ויעשו הרע בעיני יהוה להכעיסו merkt Ginsburg in der Ausgabe des clavis Masorae Levita's ein Piska an. Dieser V. ist allerdings höchst auffallend, da er bekanntlich bezüglich des Synchronismus im grellem Widerspruch steht mit V. 3, 1. Septuag. hat an der ersten Stelle denselben Text wie an der letzten: ἔτη δεκάδυο ἐν ἔτει ὀκτωκαιδεκάτῳ Ἰώσιου. Es ist möglich, daß das Spatium auf diesen Widerspruch und diese Lücke aufmerksam machen will.

8) Jeremia 13, 12 hinter den ersten כל נבל ומלא יין notirt nicht bloß das Verzeichniß G. II, sondern auch Ms. Erfurt פסקא כמעט פסק. In diesem Verse hat LXX nur eine geringe Variante: καὶ ἔσται ἐὰν εἴπωσι πρὸς σε, d. h. והיה כי יאמרו אליך statt ואמרו אליך im hebr. Texte. Sinngemäßer erscheint jedenfalls die L.A., welche die griechische Version voraussetzt. Nach dem Original würde es bedeuten, die Zuhörer des Propheten werden gewiß erwidern: „wissen wir nicht, daß jeder Schlauch mit Wein gefüllt wird“. Dagegen nach dem Griechischen ist es hypothetisch hingestellt: „wenn sie sagen sollten.“ Das Piska würde hier also auf eine geringe Lücke hinweisen, auf das Fehlende des Wörtchens כי. Dann müßte ואמרו emendirt werden in יאמרו.

Uebrigens muß das Piska noch eine andere Bedeutung haben und scheint mit den Bezeichnungen פתוחה und סתומה (Schluß-Spatium und Mittel-Spatium) zusammenzuhängen. Es ist bereits angegeben, daß drei Verzeichnisse bei Ginsburg (Massorah) bei den Piska-Versen notiren: פתוחה oder סתומה. Jesaia 8, 3 hat Codex Petropolitanus und Verzeichniß G. IV ein Piska vor

ויאמר ה' אלי קרא שמו מהר שלל חש בז. Zu Hosea 1, 2 hinter תחלת דבר ה' בהושע hat derselbe Codex, ferner Verzeichniß G. III und IV und endlich auch Ms. Erfurt, also 4 Bibelcodices, ein Piska, und es läßt sich in diesen abgeschlossenen kurzen Versen schlechterdings keine Lücke herauspressen. Eben so wenig in V. Deuteron. 23, 18 לא תהיה קדשה מבנות ישראל wobei G. I und Ms. Erfurt ein Piska notiren, und eben so wenig im Decalog bei לא תנאף, und andern Versen, bei denen Codex Petropolitamus ein Spatium hat.

Es bleibt noch fernerer Forschung vorbehalten, zu untersuchen, welche Bedeutung das Piska sonst noch hat. Ebenso muß noch ermittelt werden, wie die Noten פסקא באמצע פסוק in die Codices gekommen sind, und wer sie angebracht hat. Denn, wie nachgewiesen, deutet sie doch meistens die Lückenhaftigkeit des Verses an. Derjenige, welcher sie zu den betreffenden Stellen angemerkt hat, muß doch Kunde von den Lücken gehabt haben. Woher mag der Annotator diese Kunde gehabt haben? Hatte er andere Codices vor sich, in welchen die Lücken nicht vorhanden waren, und hat auf Grund dieser Codd. die Lückenhaftigkeit angedeutet? Ferner muß noch erörtert werden, wie alt diese Piska-Note ist. Der Cod. Petropolit. vom Jahre 910 hat, wie angegeben, bei zwei Stellen das Piska. Es ist aber fraglich, ob damit eine Lücke angedeutet werden sollte.

Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen.

Vorwort.

Die pseudo-messianischen Verirrungen und Schwindeleien, die sich an den Namen des Smyrnaer Betrügers oder kabbalistischen Phantasten knüpfen, beinah 150 Jahre spielten, von Sabbatai Zewi (1666) bis Jakob Frank (1793) theilweise noch darüber hinaus, und welche die letzten Gläubigen zum Katholicismus führten, haben eine reiche, meist polemische Literatur erzeugt. Sie hat nämlich zu ihrem Inhalte eine stattliche Reihe von Anhängern dieses Pseudo-Messias, von ihrem gauklerischen Treiben und ihren wahnwitzigen Theorien. Der vagabundirende Prophet Nathan aus Gaza, der unsaubere Miguel Cardoso aus Madrid und Tripolis, der tollhäusleriſche Wanderprediger Mardochai aus Ersenstadt, die polnischen Sabbatianer Chajim Molach und Mose Meïr Kammenker, der Taschenspieler Löbele aus Prosnitz, der Erzschwindler Nehemia Chajon aus Bosnien, der als Krypto-Sabbatianer entlarvte Oberrabbiner Jonathan Eibeschütz, um dessentwillen die Gemeinden Deutschlands, Oesterreichs und Polens in zwei einander feindliche Parteien zerfielen, und endlich — last, not least — der angebliche Baron Jakob Frank Leibowitsch aus Galizien, der in Offenbach einen förmlichen Hof mit Soldaten und Dienerschaft bildete, alle seine Vorgänger als wiedergeborenen Messias Sabbatai Zewi ausgab und einen zahlreichen Anhang in Polen und Böhmen hatte, spielten pseudo-messianische Rollen. Diese, ebenso betrübende,

wie lächerliche Erscheinung, welche die unheilvollen Consequenzen des kabbalistischen Wahnwitzes an den Tag legte, ist erst in Folge die Wirnisse durch Jonathan Eibeschütz in vollen Umfange erkannt worden. Sein ehrlicher Gegner Jakob Emden hat erst alle diese Schwindeleien durch Veröffentlichung mehrerer Quellen ans Licht gezogen.

Diese Quellen habe ich, so weit sie mir zugänglich waren in meiner Geschichte B. X Note 3—4, 6—7 zusammengestellt. Zwei handschriftlich vorhandenen Plemica gegen Eibeschütz sind bisher nicht erschlossen: סדר נזיקן und ספר גחלי אש. Aus dem Letztern handschriftlich in der Bodleiana giebt Adolph Neubauer im Folgenden reichliche Auszüge, ganz besonders für Eibeschütz' nahes Verhältniß zu seinen zeitgenössischen Sabbatianern. Constatirt ist auch dadurch, daß derselbe der Autor der kabbalistische n Schandschriften war, welche die Blasphemie enthielten, daß das göttliche Wesen in einen Dualismus gespalten, und daß der Messias, der stets wiedergeborene Sabbatai-Zewi, die inkarnirte Gottheit, der Gott Israels, sei.

Genauere Beschreibung des Inhalts von ספר גחלי אש, verfaßt von Josepha Präger.

Dieses Werk besteht aus drei Theilen in der Hschr. Michael 106 – 108 (Mein-Catalog S. 2189) und enthält, wie ich glaube, meist gedruckte Stücke.

Folgendes ist die Vorrede des Werkes. ספר גחלי אש ונחלי רתמים מעצי ארז הרמים. לבער את הקוצים. ושוממי השקוצים העקרבים והנחשים. כותבי הקמיעות והלחשים הנושכים בהעם. כחרי אף ועם. להאמין כאשר שקרים יפיח. שהצבי השבור הוא משיח. ואף כי חכם נכרתו גם תמו. עדיין מיעוטם בפחותם וטמאי. שעל ידי שום גלגל מה. חשבתי צבי שרשו נרמה. ושמו עיניהם ברש׳ יונתן. היא הראש

לאסיפתם ורנן. אמנם האיש הלזה. אשר ושמו שהוא מרמז בספרה. מוראתו מחמת חוקניה. חכמי החוזה הזה הזקנים. כאשר האמר והלזה ושקר ענה. והעבר בכן עלה במחנה הרנה. זה אומר בכה וזה שעשע באי כה. זה אומר אחר עבר השבתי צבי. וזה אומר כי הוא משובה מגלעדי התשבי. ואף כי לפעמים רבות נגלו במשורתם. ראה בהבחשתו לפלט משחיתותם. ועשה במרמה לקלל ולהחרים לעוברי שמש צבי. כאלו הוא מתיר בשם כאיל וכצבי. ואמר על המותר וזה ימח שמו וזכרו. להראות לשומעיו כאלו מזהירם מלהזכירו. ובאמת זה עושים את הרשעה לפעמו. ומרמזים בימ״ח יען מנחם חוקי שמו. אף אומר אם בו האשם. שמאמין לצחותם וכאשם. תצא אש מן השמים. ותאכל בראש עד הרגלים. ואי דרך כסל הכת הרשעה. לכסות בה זדונה ופשעה. כי כרית אש ארוגו שכתי מחובר. לטמון בתבן את הבר. והנה נשמע את קול המולה. כי נתן לאלקים בעויה תפלה. ובאמת סרו העם מן הדרך. כי צד הרמי צידו חרך. הוי לשמוע אומרים לעוכר שרץ אתה אבי. ודמה דודי לצבי. וכאשר השונא סער. כן יחנו העם כערער. והמפותים אמרו שם הזהב ואבן הבדולח. והצדיקים צועקים להושיעם מנתעב ונאלח. וכאשר כן נעות המרדות קשתו דרך. כן יעבדו בני ישראל בפרך. וימררו את חייהם בעבודה קשה. כי רבתה המכה האנושה ולכל דייני צדק המצויינים בהלכה. העיר נבוכה. כי לא יוכלו להרים יד ורגל. כאלו עשו מסירה ושחו להעגל. וגם עברו המתים המסילה. משמוע עוד לפ״ם ח קהלה ולענה וראש. לכל זקן וראש. וזאת עשו בני הזמזומים. כאשר הלך לעולמו אחד מן החכמים. הוא הדיין רבי יצחק הלוי נשמתו בגן אלקים. תחת כסא הכבוד ברום גבוהים. אשר בחייו לא הלך בחשכה. ולא רצה לראות במהפכה. ע״כ עליו כן הגעות אפו חרה. ועלה בדעתו לחרפו בשעת הקבורה. וזה ר׳ יונתן לכל הנצים ההמונים. לרגום המת באבנים. טרם יכוסה בעפר. כהמות בגרוי ומוחים בקול שופר. אמנם כאשר הדיין ע״ה ידי נכבד בחייו לעדתו. כאלו והעם לשמוע בעצתו. תקבר אך כשורה. ומיתתו עליו תהי לכפרה. ואן כי ידו פרש. על האלופים יושבי בית המדרש. כי בצדיקים נגעו באיש אשר טבוח טבח. ובמאכולת מגומה לפניהם זבח. ויצעק הדיין בכל שבט קדשו. בהתאסף העם בבית מדרשו. בפסח״כ בקול גדול ועצום. ויאמר מראות עיני עוד לא אעצום. אך תרבי תבוא בלבבו. מי הורו הלפה ובפסנו רסם. ויתבו

... Es folgt der Bericht von Abraham Cuenqui (bei Emden ... wo in der Ueberschrift die Stelle über den verbrannten Theil (Toroth haqenoth. S. 16) fehlt. Leider ist unser gedrucktes Exemplar des T. 2 defect (es fehlen Bl. 17—20) und ich kann nicht vergleichen, ob die Hdschr. mehr als der Druck hat. Am Schlusse liest man folgendes:

... Es folgt dann das ... bis ... (Fol. 24) und die ... (Fol. 36), wo hinzugefügt sind folgende

להמיר דתו בדת הישמעאלים ושלח אותו בכל כת מאמיניו תרי״ז: ויהי
מקץ (מלך קדוש צבי. שנתים (שבתי נקרא תגר ישמעאל מחמס) ימים
(יהוה מושיע ישראל מהרה) ופרעה (ויבוא פתאם רעדה על האומות) חלם
(חרב לבדם מלכיהם) והנה (והן הנה נוצרים הטמאים) עמד (עמלק מותר דמו)
על (עוד לבלות) היאר (התנים ישמעאלים ארומים רומיים) והנה (והנו
היהודים נוקמים הנקמה) מן (מן נצרים) היאר (הערת יונים או רנה) עלת
(עלה לישראל תמיד) שבע (שמחה בלי עצבות) פרות (פרות רווח והצלה
תהיה) יפות (יכנה פארנו וגם תפארתנו) מראה (משה רבינו אהרן הכהן)
ובריאות (וגם בניהם רנן ירננו אורים וגם תומים) בשר (בלבשם שם רנה)
ותרעינה (וקרבן תודה רבה עוד יהיה ניסוך המים) באחו (בבית אלקינו תמיד ורנינו).
רמז על הש״ץ ימ״ש ע״י המספר עשוי[1] מ ר ד כ י א ש כ נ ז י b.
תלמידו תרי״ו דהיינו ממספר הקטן:

הגבר הקם על משיח אלקי יעקב
2171 1581 8134 37 415 2235
צבי שבתי ירוד אקיה.
.5105 1 56510 1423 129

Fol. 34 findet sich folgendes Stück: העתק מספר האלנריאוי
ואחת מאותה אגרות שמצויים פה. וגם אותם הרמזים שכתובים מעבר לדף
זה. גם המה העתקתיהם משם וזה אגרות הוא הראשון שכתב הש״ץ מבית
הסוהר אשר הי׳ אסור בקנשטנטינא לעיר מולדתו היא שומרון.

Hier wird gesagt: Daß der 9. Ab, der Geburtstag des Sabbatai Zebi, eures Königs, als ein Feiertag begangen werden soll; es werden einige פזמון als Gebet für den Tag hinzugefügt. — Fol. 34 b. אגרת[2] שכתב ש״ץ ימ״ש מקוסטנטינא ט׳
ימים לאחר שנשתמד ונעשה ישמעאלי לאחיו אלי׳ צבי באיזמיר כ״ד

---

1) Mardochai Molhiach aus Eisenstadt, welcher mit dergleichen Notarikon-Spielerei die unverbesserlichen dummgläubigen Anhänger Sabbatai's Zewi noch mehr bethört hat.

2) Bei Coenen und Emden ח׳ הקנאות p. 10 a.

אלול שנת תכ"ו לפ"ק: ועתה הנתו לי כי ה' ב"ה עשני וישמעאלי אני מאתכם מאמים קאפיני באשי אוטראק כי הוא אמר וידו הוא עזה ויעמוד ר"ך אני (אלול) לחודי וחדי לי יום ט' לחדשי כרצינו: פירוש של מאמים קאפיני באשי אוטראק שהם ר' תיבות בלשון ישמעאלי והם בלשון הקודש מחמד שר ומשרת ושוער בחדר המלך ואינו מוכרח לצאת כמלחמה ורמז ברית של המסוק אני לחודי וחדי לי שהוא חדש אלול מבואר:

Fol. 35. Ein Brief Nathan's aus Damascus 22. Marcheschwon, 5427, an S. Zebi, nachdem er Muhammedaner geworden. Datum בשנת משיח בן דוד בא; es folgt dann folgender Brief von ihm an die Juden in Aleppo: השרידים אשר ה' קורא נר"י לשלום אין קץ, אמרי אלה יביעון להודיע למעלותיכם אך הנעתי לשלום עד הלום דמשק והנני הולך להקביל את פני אדוננו יד"ה מלך מלכי המלכים ותנשא מלכותו כאשר גזר עליו ועל שנים עשר שבטים אשר בחר לו ייא ואנחנו הלכים לאסקדרונה כמלחו ושם נתראה פנים עם קצת יחידי הסגולה אשר נתן להם רשות לבוא למקום הגיל, עת־ כאתי להודות אתכם דבר שאף אם שמעתם דברים זרים על אדוננו י"ר"ה אל ירך לבבכם אל תיראו ותתזקו באמונתם מאוד כי כל מעשו הם נסיונות נפלאים ואין שכל האנושי יכול לבוא עד תכליתם ועמוק עמוק מי ימצאנו וקרוב יתברר הדברים על בוריים ותרעו ותבינו ותשכילו ממצא דבר ראשית ואשרי המחכה ויגיע לישועת משיח האמתי תגלה מלכותו עלינו במהרה בעגלא אמן. נתן. Fräger fügt hinzu, daß aus diesem Briefe zu ersehen, daß Nathan sich elf Apostel auswählen wollte, damit er mit diesen die zwölf Stämme repräsentire. —

Fol. 36 folgen zwei Briefe[1]) aus Constantinopel, vom 8. Kisleb und 1. Schebat 5427, adressirt nach Smyrna, Brusa, Adrianopel und andern Städten im Orient, um Nathan nicht durchzulassen. Unterschrieben sind: Jom Tob b. Hananiah Jakar; Moses Benvenisti; Isaak אלנקאוה (Alnakaweh?); Jo-

1) Bei Emden nur ein einziger Brief von 12. Kislew, mit Varianten der Eigennamen.

Joseph קשני; Samuel Akalins; Kaleb b. Samuel; Moses Broda; Elieser Aluf; Josua Rafael Benvenisti. Im zweiten Brief auch noch: Elieser קשני; Elieser Gerschon; Joseph Kohen. — Fol. 38 findet sich das הנתן תשועה zu Ehren von S. Z., referirt von Jacob Sasportas ((Vergl. ציצת נובל 4 b) Fol. 38 b.) מעשה ע"ל הרשע ליבלי פרוסטיץ ימ"ש כמו שנרשם מקדמת דנא ומחמת העדרו העתקנוה פה. (Jüdisch-Deutsch). Zu Ende: וכבר ידוע ומפורסם שר' יונתן סופראג שנפטר בעת א'ב'ד בק"ק א'ה'ז ה'תאבמן ככה פעמים אצלו בביתו וגם שרץ ליב הנ"ל י'מ'ש נתארח יותר מן ר' שבועות בביתו רע' יונתן הנ"ל ור"י עם כת שלו ספקו לו מזון ומחי' כל ימי חייו נמסח הכרוז שהוכרז בק"ק .Fol. 46. והמפורסם אין צריך ראי' ניקלשטורג על ר' ליבלי פרוסטיץ עם כת הרשעה שלו שר"י בחודש אלול ג' פרזים: ותרמוז (Jüdisch-Deutsch) שנת תמ"ה לפק .Fol. 47 b. שזוכרו בני ק"ק המפורסמות שבאשכנז והמה פ'פ'ד'ם המבורג ואלטונא ואמשטרדם על משה מאיר מאלקוי י'מ'ש אב ואלול ת'פ'ה ל'פ'ק כאשר והמה בדקום וליוקר מציאתם העתקוהו פה. (Jüdisch-Deutsch)

Fol. 53 b. findet sich der Brief von Jecheskel Katzenellenbogen an Moses Chages, צום גדליה 5486 (ungedruckt?), woraus hervorgeht, daß Jon. Eybeschütz der Verfasser des ואבא היום אל העין ist. Präger bemerkt hier, daß dieses Factum auch aus andern Briefen bewiesen ist. Fol. 55 findet sich ein Brief von Ahron Selig aus Jerusalem, ein Anhänger Jonathan's, an R. Juda, datirt Fürth 15. Nissan 5486. — Fol. 56 מרע ליבלי פרוסטיץ ימ"ש לר' יונתן איבשיץ מפראג אשר מסר העתקתו הקצין פ'ל'מ סהורר ועליגמן בן ר' בער כהן זצוק"ל להנאון המפורסם חכם צבי זצוק"ל העתק מאגרת ששלח מ' ישעיה חסיר .Fol. 57 b. (datirt המשיח יומת). — תתן ר' יהודא חסיד להגביא שקר ליבלי מפרוסטיץ י'מ'ש בעת שהחריטו הגאונים והגדולים אותם והוא כתב תגחומין ועתה נמצא האגרת הזאת אצל ר' שני הכתבים ליב הנ"ל (ישעיה מכיח). Fol. 58 b findet sich folgendes: הנזכרים בדף נ"ו ונ"ח הללו עם גבירת עדות הנזכר בדף נ"ט ע"ב מסר בידי היקר יום ו' עי"כ הקצין הרב והמפורסם מוהרר העליגמן כ"ץ בן מהרר בער כ"ץ

מק״ק המפורסם יע״א שנשלחו לי מק״ק וחן יע״א ולראי׳ באתי על החותם אלטונא ט״ תשרי האסף עליכם תי׳ משה ועו״א דירושלם ת״ו תאנח נר״ו.

Fol. 58 b. Ein Brief von Isaschar Berusch in Nikolsburg an R. David Oppenheim in Prag, Elul 5485. Er beauftragt einige Rabbiner, R. Abele קואלי und Madochai Kempne, Schwiegersohn des R. Lezer Künz, auszuforschen über gewisse Briefe, die ihm von J. Eybeschütz zugekommen sind. Ferner schreibt er מה ר׳ יונתן מן לו שבא אחר קונטרים לידי מסר מפורליץ הרב שכתב בעצמו ונקרא מעין חכמה וגם ספר על שיר השירים אני לא עיינתי בו ואבא היום אל העיון ואראה מה שכתוב בבית ערות במדינת מעהרין תפ״ה לפ״ק Fol. 59 b überschrieben בתוכו enthält den חרם auf Grund der Aussage der Obigen, unterzeichnet: Isaschar Benisch aus Krakau, Rabbiner in Nikolsburg über Mähren, Ungarn und Mainz; Mendel ben R. David מגי״ק; Arjeh Judah Löb Lipschütz aus Chlubschin, Rabbiner in Eibeschütz; Uri Lipmann in Austerlitz; Salomon b. Jacob in Ruschitz; Samuel Hellmann in Kremsier. — Fol. 60 b Auser Hegiz an R. Arjeh Löb, zur Zeit Rabbiner in רישא, und später in Amsterdam, Altona 19. Tischri 5486 über das Buch ואבא היום אל העין und über Chajon. Hier heißt es ואשלח ליה ספר הזה והוא מלא דברי עקבות . . . וס׳ זה נשלח לידי מהגאון אב״ד דק״ק ברלין נרו והוא צועק ככרוכיא אצל הגאון אב״ד דק״ק פ״פ דמיין ועד עתה לא נענה ולא נעשה דבר כי אם מה ששלחתי לאדוני במכתב הקודם. ... שמעלת הגאון מכאן הכריז על סידורים של כמר׳ יוסף וכל שאר ספרי קבלה שנדפסו משנת תקי״ז עד היום וכן עשה הגאון אב״ד מק״ק ברלין ושניהם כ״א טובים ברוך כלל .. Er bittet Briefe nach Deutschland, der Türkei und Palästina zu schicken, gegen יהיה מי שהוה נותן או שטן או מקטרג עכ״פ חיון וסיעתו ג״כ שלא יהיו נמכם. וכבר הצבע אחד אנטונים שהיה בנארדן עם חברת ר׳ נתנאל נ״פ וה-ב׳ שבועות בא לו אצל פרנסי אמשטרדם וב״ד החצוף והגיד להם שבא לו מרע״ה ודבר עמו והגיד לו ששנת זו שנת גאולה ע״י ה׳ש׳ב׳צ והם הלעיגו עליו והגיירות שהדפים ע״ז דנו אותו לשריפת אש״וה חיון ימ״ש העיד עליו

הקצין הגאוני כמוהר"ר וועליג כהן בן פרנס הדור מוהר"ר בער כהן נר"ו שראה אותו כותן ממאכלין כבית המשולח של הישנר באמבד שהוא. ותגבר ולקח לו אשה זונה מפורסמת. לא"א והוליד שמנה בנים ואמר למשולח של ספרד שהיהודים היו רודפים אותו מחמת שהיה מחזיק בשלוש ע"פ סגנון אחד. גם האב"ד מפ"פ דמיין כתב לי שאחד רשע שמו ר' זוא ל ף ליפא והעולם קורין אותו ר' מאלף נשמה בלא נשמה ורצה לפעול א"א כנראה ואמר כפני הרב ממוסלי שות הזה הזקן גדול. Es folgen andere Briefe von Chages über verschiedene חרם. a. An R. Michael חסיד in Berlin, über den חרם, Prag 9. Tischri 5486 חתום מר' יונתן ופ"ום ודיינים אך לא מתגאין האמתי נשיא הדור הא"ב"ד מוהרר דוד אופנהיים תנו"ק"ל כי בחכמתו ניבא כי זה אך דבר מרמות לצוד נפשות נקיות וטהורות ומיקירי ירושלים לא היו הוזמין את עצמם, mit Einlage des חרם von Hamburg — Altona, 28. Elul 5486. — Fol. 67 b. Folgender Brief von R. Jacob Kahana in Frankfurt an seinen Bruder Abraham Popers in Prag: בכתבים כאלה שנמצאו באמתחת משה מאיר לא נזכר שום שם אדם מי הוא הכותב רק על של כתב אחד שהוא לערך ה' או ו' מתן אמר על אלו בחרם שהם מפי ר' יונתן מפראג, ובאמת באלו לא נזכר שום שם של שק או ארונט או אמירה כדרכם רק היא קבלה שיש בו תמיהות גדולות ופונגות קצת באחדות ובלא"ה ישנו ג"כ שמועות וסודות שמדבר בעדו מפי עצמו כאלו נתנה מסיני ולא נזכר מכתן מי יצאו רק כאלו רוח ה' דבר בו. ובדף אחד מצאתי ח"ל ויש בזה סוד עמוק אשר הם סתרוהו תחת ולא ניתן רשות לגלות אותו ומתוך כותלי לשונו הבנתי כמציץ בין החרכים שעתיד משיח בן דוד ידרשהו ברבים חכה לו עכ"ל. נמצא ממשמעות לשונו שלו שיש לו מגיד המגלה לו. ומי יודע מאין הוא גם הבטחני להנ"ל שלא לגלו על הנ"ל שהוא המעיד רק לא גליתי מי הוא . . . דברי האגרת שכתב רי"ל מפרויסטיץ לר' יונתן הנ"ל שמסר ר' ישעיה להדיין ר' יואל עוקריש כבר נשלח העתק מיד אב"ד ע"י הגאו"ני מוהרר אלי' וואהל. גם שלח דברי האגרת הנ"ל הרב מוהרי"ל הנ"ל תוך כתבו שכתב שבוע העבר למוהר"י עצמו והרי הכל לפניך רק יהי' תחת ידך ולא לאחר אפילו לקראותך בלבד אם לא לבודקו מהומן גם הוה דעתי להשיב למוהר"י עצמו אך פו"ם אומרים לי שלא אשיבנו אם לא בהסכמת פו"ם מפני טעם הכמוס

עמהם. ובאשר שבוע זו רוכם של פו"ם אינן פה כי ישנו במרחץ שוואלבאך אין רשותם של המיעוט לסמוך על העתם לכן ובשבוע זו יבואו כולם מהחם להבא ואוי יהיו: כולם באותו העצה וכן כך תלך אצלו ותאמר לו: בשמי שקבלתי סתמו ולא היה באפשרו להשיב לו בשבוע זו, אפשר תוכל מתחלה להראות כתבי אשר כתבתי לך אשר אנחנו לא נדע על מה היה העגוסה כמספר שם כתבי הברירה יש בידכם אם רוצים להראות האגרת הגדולה למהר' וואף און (sic) העמכם אוי כתבי ר"ק על הכתב של אבי שי"ל וזה עכ"פ בידך להראות לפניו אם רצו לכך: Dazu macht der Sammler folgende Bemerkung הוא ואשר שורה האחרונה אין לה מובן סוד ה' ליראיו. שלא זוכו זולת המכינים בסימן אשר מסרו זה לזה. עכ"פ נראה הוטב דעת הגאון המפורסם הבנות ושקיל בעסק הזה. — Fol. 68 b überschrieben: נבוות ערוה מק"ק בשאטש בפולין בשנת תקי"ט לפק על ר' נתן ראש בה"מ"ד גם על ר' יונתן אייבשיץ מפראג. In Beth ham-Midrasch des R. Nathan wurde in die Pentateuchrolle, wie auch in die Tefillin der Name ש"ץ hineingeschrieben, was Chajjim Zolkowi reuevoll aufdeckte. Torahrolle und Tefilin wurden verbrannt; so auch in Nadworna, wo nur Sabbatianer wohnten; es wird sogar erzählt ושנים מן החבורה מקשר הבוגדים שהיו בבאשאטש הלכו לנאדיבורני והחליפו נשותיהן זה בזה עד שלבסוף נתגלה כל הרשעות שעשו והשתדלו אצל השררה יר"ה ושרפו בית ר' נתן ממש שלא ניצל מכל מה שבבה"מ של אותו הרשע וברח והלך לו. Da befand sich Salomon, Sohn des Samuel Krakower aus Prag, ein großer Talmudist und ein Anti-Schabbattianer; an diesen schrieb R. Jonathan, daß er nach Prag kommen möge, um die Stelle seines Sohnes einzunehmen. Bei seiner Rückkehr von Prag wurde Salomon ein Anhänger der Sabbatianer; es ärgerte ihn sehr, daß er Nathan nicht da fand, und er bot alles auf, um ihn wieder in seine frühere Stellung einzusetzen. Die ganze Gemeinde war aber dagegen und verlangte sogar, daß man R. Jonathan in Bann legen sollte. R. Jonathan schrieb an Nathan, daß er sich Salomon nähern sollte, da dieser beinahe ein Heiliger sei. Dieser Brief befindet sich, nach der

Aussage des Zeugen, in der Hand des Rabbiners in Brody. Der Zeuge spricht auch von einem R. Levi aus Zolkiew, der auch nach Prag ging und dort von R. Jonathan gut aufgenommen wurde. Dasselbe war der Fall mit Leble ben R. Samuel Chajim Jesaia, Rabbiner in Frankfurt am Main, der in Zolkiew sich zu den Sabbatianern bekannte, aber es dann wieder bereuete, und sich vom Lemberger Rabbiner R. Josua reinigen ließ. Leble erzählt, daß in Exemplaren des Sohar das Bild des Sabbatai Zevi's sich aufgemalt fände. — Fol. 70 b Zeugenaussage in Mannheim. Abraham aus Lithau, zur Zeit in Mannheim, bestätigt, daß er in Gegenwart des R. Isaia und R. Schmeril gegen Sabbathai gesprochen, was ihm Israel ratet, und dieser theilte ihm auch Geheimnisse mit, die er nicht auf Papier setzen will. Er sah, daß Jesaia von Moses Meir aus Zolkiew zwei Bücher über das hohe Lied und über מעשים erhalten, die viele Geheimnisse bewahren. Er sagte auch aus, daß Isaiah alle Briefe von Jonathan Eibeschütz und Löb aus Proßnitz dem R. Joel ענקייש übergeben hatte, worüber R. Hirsch Kohen und R. Nata sehr böse waren. Dieser Isaiah hatte auch den Schwiegervater des Löb Proßnitz freundlich aufgenommen; dieser soll, behauptet der Schwiegervater, der Messias ben Joseph sein, während Jonathan der Messias ben David ist. Löb zeichnet auch daher Joseph ben Jacob. Mordechai ben R. Herz aus Sluzk bezeugt, daß er Jesaiah und Mose Meir oft zusammengesehen und sich entfernt hatten, als über Sabbatai Schimpfreden ausgestoßen wurden. Auch liest R. Jesaiah in dem Büchlein des Moses Meir. Chajjim aus Hildesheim bestätigt dasselbe. מהר׳ מאמטאר sagt aus, daß Nata nie [illegible] אמן macht; Zalman Leipniker sagt aus, daß Isaiah ihm von Ayllon in Amsterdam gesprochen, und von Briefen, die er von Jonathan erhalten, in welchen viele Geheimnisse sind. Moses Leb Trebitsch sagt aus, daß Jesaiah מכחיש ihm oft gestand,

daß R. Jonathan mehr heiligen Geist besitze als Isaac Lurjia. Ein anderer sagt aus, daß Jesaiah im Namen von Jonathan die Stelle in Mischnah Sabbat הקוטע יוצא בקב שלו folgendermaßen erklärt הקוטע הוא הש״ץ. בקב שלו תלמידיו. — Fol. 74 b. Copie eines Briefes von Proßnitz an Leb Isaiah מוכיח, Freitag, 8. Kislew 5485, über die Anstellung eines Rabbinen in Mannheim. — Fol. 76 Leb מוטלאי an Jes. 25. Tammus 5484. Fol. 76 b Zeugenaussage in Lissa von Kalman ben Juda Leb, der lange Zeit heimisch im Hause des Jonathan Eybeschütz in Prag war. Ueber einen Pack mit Briefen, den ihm die Wittwe des R. Jonathan zum Verbrennen übergeben hatte; mit Ausnahme derer, die von reichen Leuten kommen. Darunter waren auch einige von Löb Proßnitz und Js. ben R. Moses Prerau. Fol. 77. Ein Brief an David Zeiteles in Breslau wegen der Verbrennung der Briefe. Fol. 78 b. Moses Chages an die Rabbinen der Vierländer in Polen, Ab 5485. — Fol. 84. Brief der Rabbiner in Constantinopel in Betreff des Chajjim מלאך, 5475, unterzeichnet Abraham קמחי, Jehuda Rosales, Elia Alfanderi und Eliezer שאשוני 1). Fol. 87. Brief aus Jerusalem an die Vierländer in Polen über denselben, Ijjar 5465, Unterschrift von Polnisch-Deutschen Rabbinen. Fol. 91. Ueber Moses Chajjim Luzatto 5490. Auszüge aus Chages' Briefe. a. Jekutiel Rofe aus Padua an Mordechai Jaffe in Wien, פ׳ ראה 5489. b. Von Moses Chages nach Venedig an Samuel Aboob. c. Luzzatto an Chages 5490. d. Dessen Antwort. e. Von Jecheskel Katzenellenbogen nach Padua, 5490. f. Chages an Jechezkel. g. נוסח כתב השני שבא ליד הגאון מהרם חאגיז ווקל מהקצין .כמהור׳ גבריאל מברעסלויא ששלח לידו וכו׳ המשרת. והמתעב הריק מווילנא ו׳ אלול שנת. המאמר החודר של ר׳ משה חיים .תפ״ט. Fol. 105, überschrieben לוצאטו אשר היה מוסגר תוך אגרת של ר׳ יקותיאל הרופא כנ״ל אשר הוא

1) Dieses und das folgende Sendschreiben sind abgedruckt T. ha-Ken zum Datum עתה ist das ה 5000, folglich erlassen 5720=1710. — Auch die folgenden Piecen sind gedruckt.

מלא על כל גדותיו במינות ואפיקורסות וחוצפא כלפי שמיא. Fol. 106 b. Ein Brief von יע"ב, wahrſcheinlich gegen Jonathan, Anfang עת לעשות סרו עין לדבר ולא לחסות. — Fol. 108 b. Ein Brief aus Jeruſalem an die Rabbinen in Smyrna, die eine Abſchrift davon an חכם צבי und Chages ſchickten, Chajjon betreffend, datirt 5486, unterſchrieben von Abraham Jizchaki, Joſeph, Cuenqui, Simeon Gomez Pato, und Jehuda Kohen; die Abſchrift aus Smyrna iſt datirt 16. Marcheſchwan 5474, unterſchrieben von Israel ben Chajjim Benveniſti, Benjamin Levi und Jakob ben Raim. Es folgt dann die Antwort dieſer Rabbinen, ebenfalls 5474. Fol. 111 b. Der Brief aus Amſterdam (Torath 32 a, wo Ms. שמואל אכוהב, ראבן, אברהם ארדיטי צירואני für משה, שמואל אכוהב, ראבן, אברהם ארדיטי צירואני und קלסיין lieſt). Fol. 113. Urtheil aus Frankfurt a. M. über Chajjon, 13 Tebet 5474, unterſchrieben Samuel Kohen Schatin, Moſes Schapira, Simeon Wolf Levi, Eliezer Susman מורשא, Jehuda Leb Teomim, David אפטרוב, Joel ben Meir ענקרש. Fol. 113 a. Ein Brief datirt Breslau 27. Tebet 5472 von Naftali Kohen an חכם צבי und ſeinen Schwiegervater R. Leb, über Chajjon, deſſen Buch er jetzt an ſeinen Anverwandten Gabriel geſchickt. Ein Zuſatz von Chages ſpricht von Excommunicationen über Chajjon aus Rom (20. Kislew 5472), früher ſchon aus Florenz, Ancona, Turin, Caſale, Aleſſandria Pabua (von Israel Kohen מהזונים), Mantua, Liſſa (von 30 Rabbinen), Nikolsburg (Gabriel), Koblenz (Jakob Kahana), Cairo und Smyrna (von Jahre 5468), von Einzelnen, die ſich gegen Chajjon ausgeſprochen in Briefen von Venedig, Verona und Livorno. Am Ende findet ſich von Sammler folgendes: המעיין יבין כי כל הנזכר בהאגרת שלמעלה מרגאון המפורסם המנוח חכם האגיז וצוק"ל אשר הסיף על אגרת של הגאון הגדול המפורסם אביד סרהי נפתלי כהן זצוק"ל הוא ממש ככל המעורא והמקרה של חבר לאיש משרית חיין והזה אשר בימינו ר' יונתן אייבשיץ וכמקרה זה כן מקרה זה אות — לדם בלתי טהור ובכן אין כל חדש תחת המשמש לעיז ז וכחך . . .

Fol. 125. Der Aufruf, wie in Tor. ha-K. p. 38 mit den deutschen Unterschriften, wie folgt: In diesem Aufsatz, wegen Verhütung irrischer böse Meinung einiger Juden ist nichts wider der Christenheit, actum Prag, den 20. August 1725. Simon Jeitele Prager Jude; Isaak Lowetitz; Joseph Bindelis; Jeckel Lichtenstadt; Abraham Preßburg; Moses Gyntzburg; Jacob Hamburg; Wolf Fürth. Die andern nur hebräisch; משה שיש ודוב fehlt in der Hdschr. — Fol. 132 b. Moses Chages (datirt Altona, ע"י Tebet 5486) an Rabbiner Selig aus Kalisch, dann in Hannover, dem er berichtet, daß alle Bücher, die in Prag gedruckt werden, und besonders der Talmud, welchen Jonathan nach Willkür corrigirte, zu verbieten. Nichts Bemerkenswerthes darin. Fol. 126. Derselbe an einen R. Leb in Prag, datirt Altona ר"ח Elul, 5485 über Jonathan's Briefe in der Hand des Leb aus Lissa. Dann folgen Auszüge aus Jonathan's ואבא היום אל העין. — So weit der erste Theil.

Recenſionen.

Zeitſchrift für die Geſchichte der Juden in Deutſchland von Prof. Geiger. III. Heft.

Das dritte Heft dieſer Vierteljahrsſchrift bringt endlich die erwünſchte Arbeit deſſen, deſſen Namen unter all den Begründern und Mitarbeitern der hiſtoriſchen Kommiſſion den bei weitem beſten Klang hat, deſſen Werk vor Jahrzehnten bahnbrechend geweſen iſt für die Geſchichte der deutſchen Juden im Mittelalter. Die Herren Höniger und Breslau können ſich rühmen Geburtshilfe bei dieſem Aufſatze Stobbe's — natürlich kann nur von dieſem die Rede ſein — geleiſtet zu haben. Denn namentlich ohne Breslau's Irrthümer hätte Stobbe wol kaum Veranlaſſung genommen in die Debatte über die Judenprivilegien Heinrich IV. einzugreifen.

Geiger giebt dem Aufſatz Stobbe's den erſten Platz und ſchiebt ſogar, um dieſen für den berühmten modernen Gelehrten frei zu behalten, einen bisher noch nicht veröffentlichten Brief Mendelſohn's zurück. Wir wollen unbeſchadet unſerer Hochachtung vor dem ausgezeichneten Rechtslehrer und Geſchichtsforſcher dem alten Mendelſohn den Vorrang einräumen und uns vorerſt mit dieſem Briefe Mendelſohn's und dem Beitrag zur Charakteriſtik der Mendelſohn'ſchen Zeit, der in dieſem Heft uns geliefert iſt, beſchäftigen.

Der Brief Mendelſohn's iſt an einen Herzog gerichtet, der dem Philoſophen wegen einiger Stellen im Phädon nicht gerade belangreiche Einwürfe gemacht hatte. In der Ausgabe des Phädon, welche in Mendelſohn's geſammelten Werken Aufnahme gefunden hat, ſind alle dieſe Einwürfe berückſichtigt, nicht zum Vortheil der Darſtellung; es bewährt ſich auch hier wie

bei so manchen andern philosophischen Werken genialen Ursprungs, daß die erste Fassung des Gedankens meistens die glücklichste, die adäquateste ist, daß alle späteren Verbesserungen den Eindruck der Flickarbeit hervorrufen.

Wie schlicht und klar ist der Ausdruck in der ersten Ausgabe, gegen den sich die herzogliche Durchlaucht zuvörderst wendet. Da heißt es: „Sokrates hat den Schöpfer und Erhalter der Dinge durch das reine Licht der Vernunft auf die lebendigste Art erkannt." In dem Antwortsschreiben M's. an den Herzog steht schon eine Version dieser Stelle, die uns weniger gefällt; Dort faßt M. den Gedanken so, daß er zu dem Superlativ „auf die lebendigste Art" noch den andern „das reinste Licht der Vernunft" hinzufügt. Dieser Superlativ sagt weniger als der Positiv. Denn er bedeutet nur, daß Sokrates das höchste Maß der dem Menschen überhaupt möglichen Vernunftklarheit besessen, aber er sagt nicht, daß dieses Licht absolut rein ist. Vollends in dem gegenwärtigen Text lautet der Satz ganz matt folgendermaßen: „Sokrates hat Gott durch das unverfälschte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannt." Auf eine lebendige Art! Wir würden diesen dehnbaren, fast nichts sagenden Ausdruck bei dem vortrefflichen Stylisten Mendelsohn gar nicht recht verstehen, wenn wir nicht erführen, daß er ein schwächlicher Compromiß ist zwischen der ursprünglichen kühnen und klaren Fassung und allerhand Einwürfen der Kritik.

Sehr schön heißt es in dem Briefe Mendelsohn's: „Sollte der größte Theil des menschlichen Geschlechts so verlassen sein, daß ihm sogar die Mittel nicht vergönnt wären zu wahren Tugend zu gelangen? Wenn die Religion dies lehrt, so gebietet sie zugleich ein ehrfurchtsvolles Schweigen, aber die Meinige lehret es nicht." Mendelsohn betont auf's Schärfste seine Auffassung, daß jeder Mensch zur Tugend berufen ist, und macht

seinem hochgeborenen Korrespondenten deutlich, daß diese Ansicht keine persönliche, sondern eine grundjüdische ist.

Auch der zweite Einwand, den der Herzog vorbringt, ist belanglos und der Phädon hat nicht dadurch gewonnen, daß er berücksichtigt worden ist. Er betrifft die schöne Stelle, wo Sokrates, dem eben die Fesseln abgenommen worden, seine Betrachtungen macht über den inneren Zusammenhang zwischen Vergnügen und Schmerz. Mendelsohn gewährt seinem Kritiker das Zugeständniß, daß sich diese Bemerkung nur auf sinnliche Empfindungen beziehe; wie es scheint, mit Unrecht, denn auch auf rein geistigem Gebiete erblüht die volle Freude über das Wissen aus dem Schmerze über das Nichtwissen; wer an dem Schönen sich ergötzt, wird von dem Häßlichen und Abscheulichen um so tiefer verletzt, überall wird ein Gegensatz vom andern erzeugt.

Die dritte Stelle citirt Geiger falsch. Es handelt sich um den Nachweis, daß der Geist im Schlafe, in einer Ohnmacht u. s. w. auch ohne Bewußtsein existire. Der Satz kann demnach in der 1. Ausgabe nur lauten: „Indessen ist es genug für unsere Ungewißheit, daß ein völliger Mangel des Bewußtseins, der Natur des Geistes nicht widerspricht". Dieses „nicht" hat Geiger weggelassen und demnach ist sein Citat sinnlos.

Soviel von dem Inhalt dieses Briefes; indeß wenn ein Jude des vorigen Jahrhunderts, und sei es auch Moses Mendelsohn kurz nach Veröffentlichung des Phädon, mit einem deutschen Herzog korrespondirt, so ist bei der Ungewöhnlichkeit des Vorganges die Neugierde zu entschuldigen, wer wohl der Herzog gewesen sein mögt. Geiger weiß nicht zu helfen und schreibt: „Aus Mendelsohn's Leben ist sonst nicht bekannt, daß er mit gekrönten Häuptern Umgang pflog." Unter seinen Korrespondenten finden wir, so weit die Korrespondenz gedruckt vor uns liegt, keinen Herzog. Indeß daß Mendelsohn auch herzoglichen Verkehr hatte, geht

aus folgenden Bemerkungen Ramler's, die er im Anschluß an die von ihm zur Todesfeier M's. gedichtete Trauerkantate macht, deutlich hervor: „Auch meines Volkes Fürstinnen trauerten um euern edlen Freund: dies bezieht sich besonders auf die Prinzessin Ferdinand, Gemahlin des jüngsten Bruders Friedrich II. und auf die Herzogin Dorothea v. Curland, welche damals mit dem Herzoge, ihrem Gemahl in Berlin lebte".

Ferner erzählt Ramler: „Mendelsohn hielt die vorgeschriebenen Gebräuche zu Hause und überall, wo er hinkam, aufs Genaueste. Als er mit dem Verfasser die Herzogin von Curland auf ihrem Lustschlosse zu Friedrichsfelde bei Berlin besuchte, verbat er sich die Tafel, zu der die Herzogin ihn ziehen wollte und ging in ein Wirthshaus, wo er nichts anderes genoß, als was ihm zu genießen erlaubt war. Auf diese Art konnten die Rabbinen mit ihm zufrieden sein, weil er ihre Gesetze hielt und die Philosophen gleichfalls, weil sie eines so weisen Mannes strenge Haltung jüdischer Gesetze unmöglich dem Aberglauben zuschreiben konnten, sondern der Liebe zu seinem Volke, dessen Mitglied zu bleiben er mehr als Eine Ursache hatte". Wir sehen sonach, die Ansicht Geigers, Mendelsohn habe überhaupt mit Herzögen keinen Umgang gepflogen, steht mit den Thatsachen in Widerspruch; die Herzogin von Curland war die Schwester der bekannten Schriftstellerin Elise v. d. Recke, die viel in jüdischen Kreisen verkehrt hat, sie und ihr Gemahl waren Schöngeister.

Von Mendelsohn führt uns der Herausgeber zu Friedländer, von dem er eine Reihe von Briefen veröffentlicht, welche F. an einen GlogauerGlaubensgenossen geschrieben hat. Geiger benutzt diese Gelegenheit, um für Friedländer eine Lanze zu brechen und um „nach seiner Art" gegen Graetz unartig zu werden. Geiger schreibt: „Graetz hat ihn nach seiner Art mißhandelt und höchst unwür-

dig dargeſtellt.“ Graetz geht nicht ſanft mit Friedländer um, aber neben der Objektivität iſt es ſicher ein Vorzug des Hiſtorikers vergangene Ereigniſſe mit dem Auge und der Empfindung eines Mitlebenden zu betrachten, die Darſtellung wird dadurch lebensvoll, ohne daß ſie deßhalb ungerecht werden müßte. Es iſt in Wahrheit die frechſte Uſurpation, die je dageweſen, wenn Friedländer ſich ſo lebhaft und leidenſchaftlich als Erben und Schüler Mendelſohn's gerirt, daß er bis zum heutigen Tag bei Urtheilsloſen dafür gilt. Es liegt ein Abgrund zwiſchen der Antwort Mendelſohn's an Lavater und dem Sendſchreiben an den Probſt Teller. Friedländer hat den Ruhm Mendelſohn's mit Beſchlag genommen, um unter dem Namen des edlen Philoſophen Tendenzen zu befolgen, die mit dem echt jüdiſchen Sinne M's. nichts gemein hatten. Die Kinder M's. haben den Vater verleugnet, als ſie zum Chriſtenthum übertraten, die Kinder Friedländers haben nur den Weg konſequent fortgeſetzt, den ſie der Vater geführt hat! Was würde wol Mendelſohn zu einem Verfahren geſagt haben, wie es Friedländer im Bunde mit Saul Hirſchel durch den Druck von heimtückiſchen Pamphleten gegen die Orthodoxen einſchlug!

Wenn Schleiermacher beim Erſcheinen des Sendſchreibens an Probſt Teller ausruft: Wie tief verwundet muß beſonders der treffliche Friedländer ſein, ſo iſt dies einerſeits ein Zeugniß, wie gut Friedländer es fertig brachte, durch das lärmende Lob, das er Mendelſohn zollte, ſeine nichtjüdiſchen Zeitgenoſſen und vielleicht auch ſich ſelbſt über die Kluft zwiſchen ſich und M. zu täuſchen, andererſeits iſt es ein unbefangenes Urtheil über dieſe ſchamloſe That, die von Graetz gebrandmarkt wird und die Geiger vertheidigt. Graetz mißhandelt den Fr., wie er es verdient, Geiger mißhandelt die geſchichtliche Wahrheit, die doch dies eigentlich nie verdient und die aus dem Munde des

in dieſem Falle gewiß unbefangenen Schleiermacher das Urtheil ſpricht, daß auch ein aufgeklärter Jude ſich durch das Sendſchreiben tief verwundet fühlen mußte.

Wir haben ſchon oben ein Wort Ramler's citirt, aus dem hervorgeht, daß Chriſten ſehr wohl die Frömmigkeit M's. begriffen und würdigten, daß alſo nicht einmal das Argument vorhält, den Judenfeinden durch Aufhebung des Ceremoniells eine Waffe zu entwinden. In der Trauerkantate Ramler's heißt es:

Sokrates, Dir an Weisheit gleich, verdammt Dich nicht,
Daß Du, dem angeſtammten Glauben treu,
Gebräuche, welche die Natur beſchweren,
Aus Liebe für Dein Volk befolgt haſt.

Die ſtrenge Frömmigkeit M's. ſtörte dieſen Dichter ſo wenig, daß er der Sulamith die Worte in den Mund legte:

Mein tief gebeugtes Volk,
Dein Mendelſohn vernichtete
Den grauen Wahn der Völker um Dich her,
Daß unter dir nicht Weisheit wohne,
Daß Dir die Tugend fremde ſei,
Getäuſchte Völker, die durch dich allein
Den einzigen Jehova kannten,
Die Deiner Patriarchen heiligſtes Geſetz
Verehrten, — Dich verwarfen.

Aber wie ein Prophetenwort, wenigſtens ſoweit die nächſten Jahrzehnde nach dem Tode M's. in Betracht kommen, klingt das Wort Ramler's an die damalige deutſche Judenheit:

Du wirſt in Deine Nacht verſinken,
Mein aufgeklärtes Volk!
Du wirſt in Deine Schmach verfallen,
Aus der mein Freund Dich zog 1).

1) Wir möchten bei dieſer Gelegenheit darauf hinweiſen, daß wir

Ja, Nacht war es in Berlin, ſo lange Friedländers Sterne leuchteten. Ein Abfall ohne Beiſpiel bezeichnet die Spuren ſeines Wirkens.

Wen will Geiger täuſchen, wenn er, um Friedländer in ein recht ſchönes Licht zu rücken, einen Brief citirt, den Wilhelm v. Humboldt nach dem Tode F's. an deſſen Sohn gerichtet hat? Ein Kondolenzbrief iſt nicht der Ort, wo hiſtoriſche Kritik geübt wird, und Wilhelm v. Humboldt konnte auch ſelbſt durch ſeinen jüdiſchen Verkehr nicht erfahren, wo uns Juden der Schuh drückt, wo F. uns wehe gethan hat: ſodann iſt es noch immer ein ſehr vorſichtiges Lob, wenn Humboldt ſchreibt: „er hatte ſich und allein durch ſein Verdienſt und Talent einen ganz eigenen Standpunkt errungen", d. h. man mußte ſich ſchon

---

bei Ramler eine ſynagogale Feier der Berliner Juden aus Anlaß der Geneſung des Prinzen Heinrich von Preußen erwähnt finden, und daß Ramler einen Lobgeſang auf dieſe Geneſung abdruckt, den die Judengemeinde angeſtimmt hat. Die Monographieen über die jüdiſche Berliner Gemeinde enthalten, ſo viel dem Ref. erinnerlich iſt, während ſie ſonſt jede Feier modernen patriotiſchen Gepräges, die die Berliner Gemeinde im vorigen Jahrhundert in der Synagoge begangen hat, mit Recht regiſtriren, über dieſe Feier und über das betreffende Lied nichts. Ramler erwähnt dieſes Liedes in einer Anmerkung zu ſeiner Ode „an die Muſe"; in dieſer Ode feiert er den Prinzen Heinrich, den die Nachwelt faſt ſo ungünſtig und ſcheel behandelt, wie Friedrich II. ſein Bruder, den Lebenden behandelt hat. Ramler ſchreibt: „Die Hochachtung und Liebe, die ſich dieſer Prinz bei allem Volk erworben hatte, ſah man nach der Zeit ſehr deutlich, als er zu Braunſchweig in eine gefährliche Krankheit verfallen war. Folgendes Danklied wollen wir als einen Beweis von der allgemeinen Freude über ſeine Geneſung herſetzen." Daß Ramler nun dieſes Lied ganz abdruckt, weiſt wohl darauf hin, daß er nicht unbetheiligt bei demſelben iſt, vielleicht wie ſo oft als Korrektor und Mitarbeiter. Sollte Mendelſohn, der wie bekannt bei offiziellen religiöſen Feſtlichkeiten der Berliner Judengemeinde die Geſänge verfaßt hat, nicht auch der Autor dieſes Liedes ſein? Siehe Ramler's poetiſche Werke. Berlin 1821 Band I S. 273. Dem Gedanken, „daß die Völker, die vom jüdiſchen Volke das Höchſte gelernt haben es betrüben", einem Gedanken, den wir oben aus der Kantate, Sulamith und Euſebia citirt haben, begegnen wir auch in dieſem Feſtliede.

ſehr viel Mühe geben um zu begreifen, warum ſich der alte Friedländer nicht hatte taufen laſſen.

Daß F. die bürgerlichen Tugenden der Wohlthätigkeit, des gemeinnützigen Eifers beſeſſen hat, ſoll nicht geleugnet werden, aber wenn er in gewiſſen jüdiſchen Kreiſen heut auf den Schild gehoben wird, ſo wiſſen ſie, warum! — Welch ein Abſtand zwiſchen F., der um die offizielle Abſchaffung des Namens Jude bittet und dem männlichen Gabriel Rießer, der den verachteten Namen abſichtlich auf ſeine Fahne ſchreibt, weil die Verachtung eine ungerechte und unwürdige iſt.

Selbſt radikale Reformer wie Holdheim und Stern haben von Friedländer und ſeinem famoſen Sendſchreiben in den heftigſten Ausdrücken geredet und jeden Zuſammenhang zwiſchen ihren Beſtrebungen und denen Friedländers eifrigſt beſtritten. Probſt Teller hat in ſeiner Antwort auf das Sendſchreiben, auf Mendelſohn's Brief an Lavater hingewieſen und deutlich genug dem Verfaſſer zu erkennen gegeben, daß ihm, dem chriſtlichen Theologen, dieſer Brief ungleich beſſer, als das Sendſchreiben behage. Friedländer ſpricht in dieſem Machwerke zuweilen die widerſinnigſten Vorwürfe nach, die der Lehre des Moſeh gemacht worden ſind. So leſen wir auf Seite 29 des Sendſchreibens: „In dem Syſtem des Moſeh erſchien Gott nicht als Schöpfer und Erhalter der Welt, ſondern als Beſchützer und Bundesfreund Iſraels.“ Nur ein ganz oberflächlicher Leſer läßt ſich durch die vielen ſchwülſtigen, unklaren und ganz zweckloſen Tiraden des Sendſchreibens über den eigentlichen Kern desſelben, der auf einer Seite zuſammengedrängt iſt, täuſchen; dieſer Täuſchung verfiel weder Teller noch Schleiermacher noch Paalzow noch Holdheim noch — Grätz; nur Ludwig Geiger und Ritter ließen ſich durch den Qualm von Redensarten das Urtheil trüben. Das Sendſchreiben war eine Unverſchämtheit eben ſo ſehr gegen

das Judenthum, das Friedländer verlassen wollte, wie gegen das Christenthum, zu dem er sich drängte, und es hat bei Juden wie bei Christen in gleicher Weise böses Blut gemacht. F. spricht auf dem Titelblatte von einigen Hausvätern jüdischer Religion als den Verfassern; er war in Wirklichkeit von Keinem beauftragt als allenfalls von seinem engsten Familienkreise. Recht bezeichnend ist es auch, daß das Sendschreiben ein Motto aus dem neuen Testament an seiner Spitze trägt.

Die Briefe nun, die hier von Friedländer veröffentlicht werden, entsprechen dem Bilde, das wir schon sonst von ihm haben. Der Adressat Meier Eger mit Namen ist ein wohlhabender Glogauer Israelit, der vom Hauch des Mendelsohn'schen Geistes nicht unberührt war, wie denn überhaupt Glogau trotz des polnischen Bannstrahlenschleuderers, der damals dort das rabbinische Amt bekleidete, für die literarischen Produkte M's. und der Mendelsohn'schen Schule sehr empfänglich war.

Sogleich im ersten der abgedruckten Briefe muß irgend *etwas schlecht übersetzt* sein; denn in diesem Briefe wird auf eine Feuersbrunst Bezug genommen, die in Glogau im Jahre 1789 ausgebrochen war und bei der wunderbarer Weise die Häuser der Judenheit verschont blieben. Das stimmt aber unmöglich, denn von einer größern Feuersbrunst in Glogau im Jahre 1789 weiß die Ueberlieferung nichts. Berndt, der sowohl über die Juden in Glogau, wie über die Geschichte dieser Stadt sehr sorgfältige Bücher geschrieben, erzählt kein Wörtchen von diesem Feuer, über das, wenn man dem vorliegenden Wortlaut traut, Friedländer einen solchen Feuerlärm erhebt. Aber all das Erstaunliche, das Eger über die Verschonung der Juden bei einer fast allgemeinen Glogauer Feuersbrunst berichtet, paßt vollkommen auf eine Heimsuchung dieser Art, die im Jahre

1758 stattfand. Von ihr berichtet Berndt, Geschichte der Stadt Groß-Glogau, S. 167, daß das Feuer in wenigen Stunden den schönsten Theil der Stadt eingeäschert habe, es fielen ihm das Jesuiten-Collegium nebst Kirche, die Stadtpfarrkirche nebst allen zu ihr gehörenden Gebäuden, die evangelische Kirche nebst allen Wohnhäusern der Kirchen- und Schulbeamten zum Opfer, und nur die Synagoge und die Judenstadt blieben völlig verschont. Die Juden wären von einem solchen Verhängniß am schwersten betroffen worden, in Mitten eines fürchterlichen Krieges, unter einem für sie besonders schweren Steuerdruck und unter einer Bevölkerung und einer städtischen Verwaltung, die ihnen übel wollten. Das Ereigniß war so merkwürdig, daß sich wohl denken läßt, Eger habe noch dreißig Jahre später davon in einem Briefe an Fr. Erwähnung gethan. Meier Eger hat dankbar die Vorsehung gepriesen, die die Juden gerettet und bescheiden es ausgesprochen, daß nicht das persönliche Verdienst der Geretteten, sondern das „Verdienst der Väter" wol die Ursache sei. Nun lese man den läppischen Brief von F., der diesen frommen Glauben an eine Vorsehung, die über jeden Einzelnen wacht, lächerlich machen will.

Geiger sagt von dem Tone dieser Briefe: „Fr. wird seinem Gegner gegenüber höhnisch, derb, er gebraucht eine köstliche Ironie" Den rohen Hohn, der mit den wohlfeilsten Sottisen an das Anderen Heilige tastet, den Ton cynischer Derbheit, den die hornirte Halbbildung, stolz auf einige philosophische Floskeln, gegen einfache Leute sich anmaßt, haben wir herausgefunden, die köstliche Ironie in diesen platten Witzen zu entdecken, blieb uns versagt.

Meier Eger will im Jahre 1792 seinen Enkelsohn nach Berlin schicken, damit er dort bei M. Mair Weil jüdisches Wissen und daneben moderne Bildung sich aneigne. Gegen diesen so vernünftigen Gedanken, den vor und nach Meir Eger Unzählige gehabt, polemisirt Fr. in einem mauschelnden Stil mit lächerli-

chen Gründen, die die Widerlegung nicht lohnen. Wer lesen will, wie kindisch dieser Heros und Herold der Aufklärung „dieses Kleinod der Berliner Gemeinde“ (so nennt ihn Geiger) schreibt, der möge diese Briefe sich ansehen. Die klugen Glogauer haben sich zweifellos am Schabbes Nachmittag über diesen Aufklärungsnarren und seine oberflächlichen Sophistereien, denen man es sehr gut anmerkt, daß der Autor allzufrüh der Talmudschule entlaufen sei, weidlich lustig gemacht.

Der fünfte Brief ist wieder einmal bei Geiger falsch datirt, denn er schließt sich eng an den vorangegangenen an und kann unmöglich am 8. April 1799 geschrieben sein, wenn der vorangegangene das Datum vom 30. März 1792 trägt.

Für die Prophetengabe Fr. giebt folgende Stelle Zeugniß, die Fr. am Ende des vorigen Jahrhunderts geschrieben hat. „In zehn Jahren muß eine Revolution in religiöser Hinsicht durchaus vorgehen; wir können uns nicht mehr erhalten; in zehn Jahren wird Niemand mehr wissen, was das für ein Ding ist „Chomez, das über Pesach hinausgeblieben ist“ oder was eine „angewachsene Lunge“ ist u. A. Und was in Berlin in zehn Jahren geschieht, muß in Glogau in fünfzehn Jahren statthaben und in Breslau und in Königsberg und in Hamburg und in Amsterdam.“ In diesen Sätzen liegt „köstliche Ironie“, allerdings absichtslose. So konnte nur ein Mann urtheilen, der nicht über die eigene Nase hinaussah.

Meir Eger, den alle diese Phrasen offenbar belustigen und der hauptsächlich zu seinem und seiner Freunde Gaudium den Briefwechsel fortsetzt, wird erst ernst, als er von dem Sendschreiben an den Probst Teller hörte, und wahrlich, der Ausdruck der Freude, als er gehört hatte, daß Fr. doch nicht der Verfasser sei, macht dem Charakter des schlichten Kaufmanns alle Ehre. Friedländer drückt sich um die Frage der Autorschaft herum, er

hat nicht den Muth sich zu ihr zu bekennen und es klingt überschlau, wenn er sagt: „nach dem Namen ist mir wenigstens zu fragen noch nicht eingefallen.“ Diese Briefe sind an sich werthlos; sie hätten höchstens den Zweck haben können, selbst dem verblendetsten Bewunderer Fr.'s die Augen zu öffnen; diesen Zweck haben sie bei dem Herausgeber, Herrn Prof. Geiger, nicht erreicht. Wer die Augen absichtlich schließt, kann Talmi für Gold halten, auch nachdem es längst schwarz geworden ist.

Eine angenehmere Lektüre als diese Briefe, die nur aufs Neue das Bedauern wecken, daß ein solcher Schwachkopf einmal eine führende Persönlichkeit unter uns gewesen ist, bietet der Aufsatz Stobbe's, der noch einmal die Judenprivilegien Heinrich IV. für Speier und Worms einer eingehenden Besprechung unterwirft. Das Wesentlichste dieser Untersuchung ist eine Zurückweisung jener Hypothese, die Breslau betreffs des Ursprungs der Urkunde von Speier aufgestellt hat, und deren Hohlheit er mit dem Schmucke allerhand literarischen Beiwerks zu verdecken bemüht gewesen ist. Diese Urkunde führte Breslau zurück auf eine Vorlage, die in Italien zur karolingischen Zeit entstanden sein soll.

Wir haben schon in einem früheren Hefte unser Urtheil über Breslau's Aufsatz dahin zusammengefaßt, daß er nicht ohne interessante Momente sei, aber ganz ohne wissenschaftlichen Ertrag, und daß Br. absolut Nichts vorbringt, um seine Hypothese zu begründen. Auch Stobbe verwirft dieselbe auf's Entschiedenste, wenn er auch sein abfälliges Urtheil mit einigen höflichen Worten verbrämt und mildert. Stobbe nimmt, wie er dies schon in seinem mehr als zwei Decenien alten Werken „die Juden in Deutschland während des Mittelalters“ gethan hat, die Judenprivilegien Ludwig des Frommen zum Ausgangspunkt für die spätere Entwickelung. Er nimmt an, daß diese Privilegien nur für einzelne Juden ertheilt worden sind, aber wenn er behauptet,

daß „ſie uns einen Einblick in die rechtliche Stellung zur Zeit des fränkiſchen Reiches gewähren," ſo iſt dies wohl ein Eingeſtändniß, daß nach ſeiner Anſicht die Wohlthat dieſer Privilegien ſich nicht auf die wenigen namhaft gemachten beſchränkt hat, ſondern daß ſie gleichſam als Beiſpiele galten wie Ludwig die Juden behandelt wiſſen wollte.

Hätte es ſich wirklich nur um ein Paar exceptionelle Fälle gehandelt, hätte nicht die Regel gegolten, was dem einen Juden recht iſt, iſt dem Andern billig, ſo lohnte es ſich nicht der Mühe, von dieſen Privilegien ausführlich zu reden. Von dieſem Geſichtspunkte ſind überhaupt alle, einzelnen Juden im Mittelalter gewährten Gerechtſame, wenn nicht ganz beſondere Verhältniſſe vorliegen, zu betrachten. Wenn auch die namentlich Erwähnten wohl beſonders begünſtigt wurden, ſo ſind ſie doch gewiſſermaßen nur paradigmatiſch und erläutern in dem einen Fall die allgemeinen Anſchauungen der betreffenden Obrigkeit. War es ja auch in unſerer Zeit kaum anders. Wenn in einem Lande einem oder einigen Juden das volle Bürgerrecht ertheilt wurde, ſo waren die Andern nicht weit entfernt von der Erlangung des gleichen Rechtes.

Nur, wenn wir dies erwägen, können wir dem Wortlaut der Urkunden gerecht werden, welcher von einigen Juden redet, und doch daraus allgemeine Schlußfolgerungen auf die Rechtsverhältniſſe der Juden überhaupt uns geſtatten.

Stobbe betrachtet, obgleich er im Allgemeinen Zweifeln in Bezug auf die Echtheit der Judenprivilegien keineswegs unzugänglich iſt, die Erlaſſe Ludwigs des Frommen als zweifellos echt und er ſieht in den Worten Agobard's, der dieſe Urkunden als Fälſchungen hinſtellt, nur eine ſtiliſtiſche Wendung, um das Unerhörte und ſchier Unglaubliche ſolcher Gunſtbeweiſe eines chriſtlichen Königs gegen Juden recht deutlich hervorzuheben.

Von dieſen Edikten Ludwig des Frommen ſind die ſpätern Privilegien der deutſchen Kaiſer zu Gunſten der Juden herzuleiten. Alſo auch nach Stobbe bleibt der karolingiſche Urſprung dieſer Edikte beſtehen, ohne daß man darum an Italien, an Kalonymus und Otto II., wie es Breslau will, denken müßte.

Das dem Kaiſerlichen Privileg vorangegangene des dortigen Erzbiſchofs ſcheint Stobbe nicht über allem Zweifel erhaben; der Biſchof nämlich ſchreibt in der Urkunde, ſie ſolle ein Zeugniß ſein, falls irgend einer ſeiner Nachfolger die Juden höher beſteuern wolle unter dem Vorwande, ſie hätten ſich dieſen günſtigen Zuſtand ohne irgend einen Rechtsanſpruch geſchaffen und hätten ihn nicht vom Biſchof ſelbſt empfangen. Damit will der Biſchof jedoch nicht, wie es uns wenigſtens ſcheint, ſpäter etwa auftauchende Zweifel an der Echtheit der Urkunde von vornherein widerlegen, — das wäre allerdings verdächtig — ſondern er will für ſpätere Zeiten durch die Urkunde eine rechtliche Baſis ſchaffen, damit Niemand den Juden eine Uſurpation vorwerfen könne. Dieſer Wortlaut iſt doch wol kein Grund gegen die Echtheit der Urkunde Bedenken zu erheben.

Beide, die biſchöfliche wie die Kaiſerliche Urkunde von Speier beſitzen wir nur in Abſchriften aus weit ſpäterer Zeit, dagegen beſitzen wir das Original des Ediktes, welches Kaiſer Friedrich II. den Juden in Wien ertheilt hat. Ebenſo iſt, wie der Kölner Archivar Herr Dr. Korth Herrn Prof. Stobbe mittheilt, an der Echtheit der Kölner Urkunde nicht zu zweifeln, welche nur das Wormſer Privileg Heinrich IV. reproducirt. Aber dieſes echte Kölner Schriftſtück datirt aus dem Jahre 1360 und wir lernen aus ihr den Erlaß Heinrich IV. aus fünfter Hand kennen. Da hilft uns die Echtheit des Kölner Aktenſtückes auch nicht viel, um uns über den urſprünglichen Wortlaut des Erlaſſes eine unumſtößliche Sicherheit zu geben.

Stobbe weiſt mit Recht darauf hin, daß es nicht jüdiſche

Bewohner der Stadt Köln geweſen ſein können, von denen es heißt: praesens transsumptum ad supplices preces Judaeorum nostrorum in terra et sub potestate nostris commorancium de verbo ad verbum transscribi fecimus, denn in der Stadt ſind die Juden zur Zeit des ſchwarzen Todes aufgerieben worden und erſt im Jahre 1372 gab es wieder Juden in Köln, ſondern die Bezeichnung in terra et sub postestate nostris commorantes ſei ſtreng wörtlich auf ſolche Juden zu beziehen, die ſich im Gebiete des Erzbisthums aufhielten. Wenn dies auch nur ein Nebenſächliches iſt, ſo wollen wir doch hiermit ausdrücklich die Darſtellung, die wir in der Beſprechung des 2. Heftes der Geiger'ſchen Zeitſchrift gegeben haben, in dieſem Punkte berichtigen.

Stobbe erklärt nun ſchlechtweg das Speier'ſche Privileg in der Geſtalt, in welcher es uns vorliegt für eine Fälſchung, er hält die Mancoſi, jene byzantiniſche Münze, die nur in Italien kurſirt haben ſoll und aus der Breslau Kapital ſchlägt, für ſeine Hypotheſe vom italieniſchen Urſprung des Speierer Privileg, für einen Schreibfehler; die archaiſtiſche Phraſe, qui per eos legibus sperare videntur, die Breslau in den Urkunden Ludwig des Frommen nicht findet und die ihn deshalb auf eine andere italieniſche Vorlage aus karolingiſcher Zeit führt, weiſt Stobbe in den Edikten Ludwigs nach. Heinrich hat den Juden von Speier ein Privileg gegeben, ähnlich dem, wie es uns in dem Wormſer erhalten iſt. Von dem uns bekannten Speierſchen Aktenſtück ſagt Stobbe: „Der Biſchof, welcher ſeiner Zeit den Juden ein Privileg im Jahre 1084 gegeben haben ſoll, und welcher nach dem Eingang des Königlichen Privilegs den König gebeten hat, den Juden die Urkunde auszuſtellen, tritt hier ſo ſehr in den Vordergrund, daß dieſe Regelung zweifellos von Heinrich dem IV. nicht erfolgt ſein kann. Zu welcher Zeit und bei welcher Veranlaſſung

nun diese Aenderungen des ursprünglichen Privilegs erfolgt sind, insbesondere, wer es gewesen ist, der dem Bischof wieder eine ähnliche Stellung gegenüber den Juden durch Fälschung zu geben gesucht hat, wie er sie sich selbst in seinem Privileg von 1084 zugeschrieben hatte — dafür fehlt es mir an jeder Vermuthung."

Stobbe schwankt, wie man sieht, innerhalb weniger Zeilen, ob er das bischöfliche Privileg für echt halten soll oder nicht. Anfangs heißt es, der Bischof soll gegeben haben, am Schluß „wie er sie sich in seinem Privileg von 1084 zugeschrieben hatte". Und doch scheint uns dies das Wichtigste zu sein, daß wir über die Echtheit dieses bischöflichen dem kaiserlichen voraufgegangenen Privileg uns klar werden. Wir haben schon oben Stobbe's Zweifel einigermaßen zu entkräften versucht; er selbst schätzt sie nicht stark genug, um ihnen Folge zu geben. Ist aber diese Urkunde echt, dann ist nicht abzusehen, warum der Wortlaut des uns vorliegenden Speier'schen kaiserlichen Erlasses eine Fälschung sein soll. Sind auch die beiden Urkunden im Worte laut von einander unabhängig, so bewegen sie sich doch beide nach demselben Ziele, sie sind Begünstigungen der Juden, und wenn der Bischof im Jahre 1084 eine Judenordnung in seinem Bezirke schuf, die ihm wesentliche oberherrliche Rechte über die Juden einräumt, wenn er damit nicht glaubte, dem Kaiser in's Gehege zu kommen, weil damals der Begriff der Juden als Knechte der kaiserlichen Kammer noch fast gar nicht ausgebildet war, so ist nicht abzusehen, warum nicht sechs Jahre später derselbe Bischof als Fürsprecher der Juden ein Privileg beantragen sollte, das auch ihm und seiner Kasse zu Gute kam. Wenn es einem so geistvollen Manne wie Stobbe an jeder Vermuthung fehlt, wer wol die Fälschung veranlaßt habe, so sollte das wol stutzig machen eine solche Fälschung überhaupt zu statuiren.

Wir verweisen auf das, was wir schon im Märzheft dieser Blätter über diesen Punkt vorgebracht haben; der Kaiser denkt

gar nicht an die Juden in Speier, aber der Bischof, der ihnen schon vorher außerordentlich wohl wollte, bittet für sie und bittet dabei ein wenig für sich, was ist natürlicher? Höniger, der die Speier'sche Urkunde nicht gerade für gefälscht, aber doch für vielfach interpolirt hält, sagt „diese Interpolationen, durch welche sie sich vom Wormser Privileg unterscheide, seien entstanden nach Maßgabe der weiter entwickelten Zustände." Aber gerade die weitere Entwickelung der jüdischen Verhältnisse im deutschen Reiche führte dazu, die Juden unmittelbar unter kaiserliche Gewalt zu stellen, so daß, was unter Heinrich IV. nun und nimmermehr als ein Eingriff in die kaiserlichen Rechte seitens des Bischofs gelten konnte, unter Friedrich II. sehr wol dieser Deutung ausgesetzt war. Höniger nimmt an, daß schon Heinrich IV. den Standpunkt sehr entschieden vertreten hat, die Juden und ihr Besitz gehören ihm. Stobbe weist dies zurück und erklärt, diese Rechtsanschauung habe sich nicht vor der Zeit Friedrich II. vollkommen ausgebildet.

Der Satz **cum ad cameram nostram attineant**, der in der Wormser Urkunde vorkömmt, scheint, da wir eben nur eine Abschrift aus späterer Zeit besitzen, in welcher die Juden allgemein als kaiserliche Kammerknechte galten, ein Zusatz des Schreibers aus der Rechtsanschauung seines Zeitalters heraus.

Das Wormser wie das Speier'sche Privileg soll nach Stobbe nur einigen Juden zu Gute gekommen sein; wer diese Schriftstücke unbefangen liest, wo stets von **Judaeus** und **Judaei** im Allgemeinen die Rede, wird sich schwerlich dieser Ansicht anschließen, jedenfalls müßten sie dann zu Gunsten einer allgemeinen Tendenz umgearbeitet worden sein. Die Arbeit Stobbe's ist, wenn sie auch hin und wieder den Widerspruch erweckt, eine sehr gediegene, aus der reichsten Kenntniß des Stoffes und aus der sichersten Beherrschung desselben entstanden, und es ist nur zu wünschen, dem gelehrten Forscher öfters auf einem Gebiete zu

begegnen, auf welchem ihm die Wissenschaft so viel verdankt. Ergötzlich ist es, wie Breslau in einer Notiz eine Einigkeit zwischen seinen Ansichten und denen Stobbe's feststellt, die dem Leser völlig entgangen ist; offenbar auch Stobbe selbst, der vielmehr weit eher zu Höniger hinneigt. Breslau bringt bei diesem Anlaß einen neuen Kalonymus von Lucca aus dem Jahre 1000; es wird schwer halten alle Kalonymus unter einen Hut, unter einen Stammbaum zu bringen.

Das Heft bringt ferner den Schluß des Aufsatzes von Krakauer über die Konfiskation der hebräischen Schriften in Frankfurt a/M. Graetz hat bekanntlich zuerst die Schriften Pfefferkorn's selbst und sodann hebräische Quellen für die Darstellung der Pfefferkorn'schen Agitation verwerthet. Krakauer arbeitet auf Grund dieses alten Materials und seine Darstellung ist im Wesentlichen — wie sagen wir, nur eine Wiederholung oder eine Bestätigung? — dessen was schon anderwärts zu lesen ist. Um so lauter redet Kr. von einigen Kleinigkeiten. Darum lohnt es sich nicht, ausführlich auf diesen ganzen Streit einzugehen.

Aus einem Beitrage Wolf's „zur Geschichte der Juden in Oesterreich" heben wir die Notiz hervor, daß bis zum Jahre 1865 die Juden in Wien jährlich 100 Gulden an die Geistlichkeit zu St. Stephan zahlten, weil die Juden den Pfarrer, in dessen Bezirk sie wohnten, schadlos halten mußten, für die Christen, die ja in dem Sprengel an Stelle der Juden hätten wohnen können. — Außerdem haben Moritz Stern, Leopold Löwenstein, Steinschneider und Grünwald Beiträge geliefert. — Ref. kannte einen Volksschullehrer, der meinte, das sei die Kunst des Lehrers, ein Kind mit Nichts sieben Jahre zu beschäftigen; wenn das eine Kunst ist, dann ist es vielleicht auch eine mit so Wenigem ein Heft von fast hundert Seiten zu füllen.

Egers, Dr. Jacob, Diwân des Abraham Ibn Esra mit seiner Allegorie Hai Ben Meliz, zum ersten Male aus der einzigen Handschrift mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben. Berlin 1886. XX S. und 188 S. gr. 8.

Zu den interessantesten und dankenswertesten Veröffentlichungen hervorragender Erzeugnisse des hebräischen Schriftthums der spanisch-jüdischen Literaturperiode gehört unstreitig die uns in schöner Ausstattung vorliegende erste Ausgabe des Diwân des Abr. Ibn Esra, die der verdienstvolle Herausgeber als würdige Festgabe dem Meister der hebr. Bibliographie, Steinschneider, zu dessen siebzigsten Geburtstage gewidmet hat.

Abr. Ibn Esras Diwân galt bis vor wenigen Jahren als verloren. Um so freudiger überraschte die Entdeckung, daß eine von Schapira aus Jemen gebrachte, nach Steinschneider dem XV. Jahrh. angehörende, von der Kgl. Bibliothek in Berlin erworbene HS. einen großen Theil des verloren geglaubten Diwâns enthält. Aus dieser HS. hat Egers mit gewissenhafter Benutzung der anderweitig bereits veröffentlichten und der handschriftlich zugänglichen Gedichte des Abr. Ibn Esra dessen Diwân herausgegeben, dazu auch die arabisch geschriebene Einleitung des Sammlers zum ganzen Werke (p. XIV—XX) wie auch zu den einzelnen Theilen und Kapiteln, nebst den arabischen Ueberschriften zu den einzelnen Stücken abgedruckt. Die Uebersetzung des arabischen Textes ins Deutsche hat Prof. Kaufmann besorgt.

Der Diwan zerfällt nach der Anordnung des Sammlers in drei Theile. Der erste Theil, aus einem Kap. bestehend N. 1—52, p. 1—12), enthält außer verschiedenen synagogalen Dichtungen von kleinerem Umfange auch weltliche Gedichte und Räthsel (N. 21—49), zum Schlusse ein kürzeres Gedicht (N. 51) und eine längere Kasîde auf Samuel (b. Jakob) Ibn Gami' (N. 52). Der zweite Theil (N. 53—223, p. 13—47) enthält 8 Capitel, cap. 1 (Nr. 53—123, p. 13—47) die theosophischen, astronomischen, philosophischen Gedichte (N. 122: Rangstreit der 4 Jahreszeiten); cap. 2 (N. 124—164, p. 47—66), Elegieen auf den Untergang des jüdischen Staates und die Erniedrigung der jüdischen Nation nebst daran geknüpften Gebeten und Tröstungen; cap. 3 (N. 165—175, p. 66—74) synagogale Einleitungsgedichte (פתיחות), Klagelieder (קינות) auf den 9. Ab, die Tempelzerstörung, das Exil, die Judenverfolgungen in Maghreb und Andalusien, darunter von historischem Werthe namentlich N. 169; cap. 4 hat, da die HS. zwischen den Stücken N. 183 und 184 der Ausgabe eine Lücke von 14 Nummern, zwischen N. 187 und 188 der Ausgabe eine Lücke von 10 Nummern aufweist (s. Egers, Einleitung p. XII), und die Ueberschrift zu cap. 5 ebenfalls zu dem in der HS. Fehlenden gehört entweder bis zu einem der nach N. 183 oder der nach N. 187 fehlenden Stücke gereicht. Letzteres scheint mir das Richtige, da die Stücke N. 184—187 religiösen Inhalts und darum eher mit den vorhergehenden religiösen als mit den nachfolgenden weltlichen Stücken zu einer Gruppe zusammenzufassen sind. Cap. 5, das sonach N. 176—187, p. 74—83 umfaßt, enthält religiöse Dichtungen, namentlich für die „drei Feste", N. 184 besingt den Rangstreit der Feste, N. 185 eine stürmische Seefahrt nach dem heil. Lande; cap. 5 (N. 188—196, p. 74—83) enthält Liebes- und Weinlieder, Lobgedichte und ein Schmerzensied, des Dichters Klage über Feindschaft, N. 193, leider ein

Bruchstück a), auch N. 188 ist ein Torso. Cap. 6 (N. 197—200, p. 88—90) enthält relig. Lehr- und Bußgedichte; cap. 7 (N. 201—205, p. 90—94) relig. Betrachtungen über des Menschen Bestimmung und Ende, N. 202 eine Todtenklage, N. 203 und 205 tiefergreifende Klagegedichte um seinen aus dem Judenthum geschiedenen und darum für ihn verlorenen Sohn Isaak b). Cap. 8 (N. 206—223, p. 94—104) enthält rel. Mahn- und Bußgedichte, besonders für die 10 Bußtage, N. 211 und 212 sind nationale Elegieen, ähnlich wie in cap. 2.

Der dritte Theil (p. 105—147) enthält fast nur rhytmisch, ausnahmsweise auch metrisch gereimte Stücke religiösen Inhalts, cap. 1 (N. 224—232, p. 105—120), synagogale Dichtungen, die zumeist aus einer gedrängten Zusammenstellung der wichtigsten Momente der biblischen Geschichte bis zum Auszuge aus Aegypten bestehen und mit dem Durchzuge der Israeliten durchs Schilfmeer schließen; cap. 2 (N. 233—260, p. 120—138) synagogale Dichtungen, zumeist für den Versöhnungstag, darunter die Aboda N. 233; N. 248 (offenbar fehlt die Ueberschrift סדור) mit Benutzung des Ps. 137 und namentlich der Versanfänge desselben gearbeitet, N. 249 (סדור) ebenso nach Ps. 138, N. 251 (סדור) nach Ps. 139 und 140, N. 252 (סדור) nach Ps. 141—144, N. 253 (סדר לעילה) nach Ps. 145, 1—11, N. 254 (סדרה) nach Ps. 145, 12—21, N. 255 (משלש) nach Ps. 146, das Bruchstück N. 256 (עסרישא, erklärt von Perles, Monatsschr. 1886 p. 231 ff.) nach Ps. 147, N. 257 (offenbar fehlt außer

---

a) Von Rosin (Reime und Gedichte des Abr. Ibn Esra II p. 87) übersetzt. Die Lesung שדם, wofür Raf. רדם vorschlägt, scheint mir durchaus nicht zu verwerfen. Nur müßte man שָׁדָם aussprechen. Die Uebersetzung könnte dann etwa lauten: Sind ihre Räuberhände ꝛc. Mos. Ibn Esra im Torschisch p. 349 hat שדם sowohl von שד „Brust" als auch von שד „Gewalt".

b) Von Rosin (bas. p. 84—86) trefflich übersetzt.

dem Anfange auch die Ueberschrift משׂכּיל) nach Ps. 18, N. 258 מזמור) nach Ps. 19, N. 259 (wohl zu dem vorhergehenden Stücke מזמור gehörig und dessen Schluß bildend 1), nach Ps. 20 und N. 260 (משׂכּיל) nach Ps. 21 gearbeitet. — Cap. 3 enthält die unter dem Namen Chai ben Mekiz bekannte Abhandlung über die drei Welten in allegorischer Form (p. 139—144), sodann das Ende des Briefes an Samuel Ibn Gami' (vgl. N. 52). Cap. 4 (p. 147) enthält ein rhytmisches, reimloses Bußgedicht.

Von 294 Nummern, die der Diwan des Abr. Ibn Esra nach der Anordnung des unbekannten Sammlers enthalten hat, fehlen in der Berliner Handschrift 82 (Einleitung p. XII).

Der Nachweis und Nachtrag zum Schlusse der Ausgabe (p. 148—182) enthält außer dem freilich nur spärlich vorhandenen kritischen Apparat eine Fülle meist zutreffender Anmerkungen zu fast allen Nummern des Diwan. Eine wertvolle Beigabe ist die von Steinschneider mit der ihn auszeichnenden Gründlichkeit und stupenden Belesenheit gearbeitete Mittheilung über Chai b. Mekiz (p. 177—182). Zwei alphabetische Verzeichnisse der Anfangsworte der im Diwan enthaltenen und der in demselben nicht enthaltenen relig. Gedichte des Abr. Ibn Esra beschließen, die nicht allein durch schöne Ausstattung, sondern auch durch Correktheit 2) sich auszeichnende Ausgabe.

Die kurze Inhaltsangabe des Diwan genügt, um uns mit Grund vermuthen zu lassen, daß hier eine Fundgrube für neue Aufschlüsse über die vielseitige und hochbedeutende Persönlichkeit

---

1) Vgl. das charakteristische ככה hier und in N. 254 in der Mitte.

2) Druckfehler: p. 12 Z. 3 f. וידכו l. וידיבו; N. 85 Z. 2 f. ותארס l. ותארם; N. 87 Z. 15 f. שחקי l. שחקי. N. 94 Z. 12 f. כרומו l. כרומו; N. 167, 8 f. קם l. קם; p. 139 Z. 10 f. תלת l. תלא; p. 149 Z. 18 f. כרודיך l. כרודיך; p. 169 Z. 11 f. 86 n. l. 68 n. Andere Fehler, bei denen ich nicht entscheiden kann, ob es Druckfehler oder unrichtige Lesarten sind, werde ich im Folgenden zu berichtigen versuchen.

des Abr. Ibn Esra sich aufthut, eine Vermuthung, die schon bei oberflächlicher Durchsicht der neuveröffentlichten Gedichte zur Gewißheit sich erhebt. Wir ersehen vor Allem aus seinen religiösen Dichtungen, wie der als Schrifterklärer so kühne, hart an die Gränze moderner Bibelkritik streifende Ibn Esra ein wahrhaft frommes Herz, einen kindlich gläubigen Sinn, und ein gesundes, von Zweifeln nicht angekränkeltes religiöses Empfinden sich zu wahren gewußt hat. Seine philosophischen Anschauungen, seine Vorstellungen über Gott, Welt und Mensch (von Friedländer in Ibn Esra Literature vol. IV. Essay I. lichtvoll zusammengestellt) erhalten eine willkommene Bestätigung, Beleuchtung und Ergänzung durch die religiösen Dichtungen im Diwan. Im Verkehr mit seinen Freunden wiederum lernen wir den trotz seiner Geisteshöhe und Wissensfülle bescheidenen, für die Forderungen und Darbietungen der Freundschaft begeisterten, von hingebender, fast rührender Verehrung für seine Freunde erfüllten Mann kennen; einige seiner Dichtungen, so namentlich N. 52, 191, 192, 193, 203, 205, verrathen uns ein von schweren Schicksalsschlägen erschüttertes, von herber Enttäuschung getroffenes, von des Wanderers Ruhelosigkeit aufgeregtes, von trüben Ahnungen gequältes Gemüth. Für den Ausdruck religiöser Gefühle hat er erhebende Töne, für den Ausbruch froher Laune treffende Worte, für die Schilderung des Schmerzes ergreifende Weisen. Meister der hebräischen Sprache, gewandt und witzig, geistvoll und feinfühlig in ihrer Anwendung ist er, was die Form betrifft, musterhaft, tadellos selbst in seinen Künsteleien, die ihm trotz der mannigfachen, selbstgeschaffenen, scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeiten in Reimen und Metren, Akrostichen und Wortspielen fast immer ohne Zwang gelingen, z. B. N. 63, 88, 117, 180, 183, u. a. Nur wenige Gedichte des Diwan sind in Bezug auf die Form weniger gelungen, vielleicht trägt nur der verderbte Zustand des Textes in der HS. Schuld an dieser Mangelhaftigkeit,

vielleicht auch — eine Möglichkeit, die der Sammler des Diwan in seiner Einleitung offen läßt, — sind diese wenigen Stücke gar nicht von Ibn Esra.

Egers' Ausgabe des Diwan zeigt uns den kenntnißreichen und gewissenhaften, einsichtigen und besonnenen Herausgeber, der mit vielem Fleiße und Takte, mit großer Liebe und Sorgfalt die bei dem schlechten Zustande der HS. nicht gerade leichte Aufgabe trefflich gelöst hat, einen möglichst vollständigen und correcten Text zu liefern. Besondere Hervorhebung verdient, daß die vom Herausgeber in den Noten zum Texte vorgeschlagenen Verbesserungen großentheils die zwingende Kraft der höchsten Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wir hätten zwar gewünscht, daß der Herausgeber sein Ziel etwas weiter sich gesteckt und durch zahlreichere, erklärende Anmerkungen wie durch öftere Punctation einzelner Wörter an schwierigen Stellen wertvolle Behelfe und Winke zum Verständnisse des Textes geboten hätte, allein vielleicht hat gerade seine ängstliche Gewissenhaftigkeit diese Beschränkung ihm auferlegt und die Scheu vor Conjecturenhascherei ihn von manchen Erklärungs- und Besserungsversuchen zurückgeschreckt. Doch soll mich diese seine Zurückhaltung nicht auch abhalten, zur Beseitigung der zahlreichen Dunkelheiten und Schwierigkeiten des Textes einen ersten Beitrag zu liefern. Zu diesem Zwecke und zugleich um einzelne unhaltbare Meinungen und Erläuterungen des Herausgebers zu berichtigen, lasse ich nunmehr nach der Reihenfolge der Nummern im Diwan eine Anzahl von hierhergehörigen Vermuthungen, Erklärungen und Berichtigungen folgen.

Zu N. 11 vgl. N. 251; N. 15 Z. 8 [illegible] muß jedenfalls passivische Bedeutung haben, also vielleicht [illegible] (Hof. von [illegible]) zu lesen [1]). Nr. 17, Z. 2 ist Egers Uebersetzung höchst gezwun-

[1]) Oder sollte gar etwa [illegible] zu lesen sein?

gen, es empfiehlt sich daher doppelt, statt גביר רור zu lesen גביר דור, ein Beiname, den Ibn Esra auch in den Widmungsversen vor dem מר השם braucht (s. Rosin, Reime des Abr. Ibn Esra II p. 53, Note 4)[1]; N. 17 Z. 1 f. וכי l. הכי, das auch sonst bei Abr. J. E. vorkommt, z. B. N. 100, 112, 150 u. ö. oft; das. für נכוחות fordert der Reim נבונות. Zu den Räthseln N. 21—49 hätte die Lösung entweder durchweg in nicht mißzuverstehender Weise als Anmerkung unter dem Texte oder durchweg in dem Nachtrage gegeben werden sollen. Die Art, wie sie Eg. als Anmerkungen unter dem Texte hinzufügt, kann bei Unkundigen leicht zu dem Irrthum Veranlassung geben, als wären diese Wörter gleich den andern unter dem Texte stehenden abweichende Lesearten. Man sehe nur N. 21 die Note אברהם und N. 22 die Note הכם. Ist auch הכם des Räthsels Lösung? Oder ist auch אברהם die richtigere Leseart? — Die Lösung zu N. 24 ist יצחק, Z. 4 ff.: „Mustere jede Zeile, und in einer jeden will ich einen Buchstaben fehlen lassen. Ist dieses aber zu versteckt, so betrachte nur das Lied mit Verstand (s. כבינת l. בבינת), in den fehlenden Buchstaben (s. הם חסרות l. החסרות), dort habe ich den gesuchten Namen verborgen". Die erste Zeile des Räthsels enthält kein י, die zweite kein צ u. s. f. — N. 25 geht nicht auf den Wohlgeruch, sondern auf zwei Wohlgerüche (אלריחאן im arab. Titel), die zugleich Frauennamen sind, also offenbar קציעה (Ij. 42, 14) und הדסה (Est. 2, 7). In N. 27 mit der Lösung יוסף bedeutet das schwierige בלשון בני חת jenes Schriftwort, wo von je 8 (חית = ח = 8) Brettern die Rede ist, dort wird die Zahl der Füße (אדנים) auf 16 = יו angegeben; die eine Hälfte des Namens יוסף; die andere Hälfte besteht aus ס = 60, der Anzahl der מלכות und ף = 80, der Anzahl der פלגשים in H.L. 6, 8. — N. 29 שמונה = ח' von חמשה weggenommen giebt משה; N. 39

[1]) Auch Mose Ibn Esra im Tarschisch p. 270.

hat als Lösung אכרזתם, der Anfang ist אלא = אלף, aber bringe es nur zu seinem בית, hernach ein ישי = 500, dann ein ה = 6 und zuletzt ein מים = 80. — N. 40 ist von Kaufmann, wie mir scheint, unrichtig gelöst worden. Nicht רמה und ריח, sondern סם und סם scheint mir das Richtige. — N. 46, das Räthsel von der Zunge, ist das an Umfang ausgedehnteste, an Dunkelheiten reichste im Diwan.

(Schluß folgt).

Notiz.

Zur Berichtigung meiner Miscelle auf S. 139 (Nr. II) teilt mir Herr Dr. Perles mit, daß die Münchner Handschrift, deren ungenügenden Abdruck Bet hamidrasch V enthält, an der betreffenden Stelle liest:

אמר לה לא תעדלי ולא נשהה עד ויהי, was nach Herrn Dr. Perles richtig zu übersetzen ist: Er sagte zu ihr: Säume nicht (= תעטל), damit wir nicht wachen müssen, bis er kommt. Zu bemerken ist, daß das Gespräch am Abend geführt wurde.

Löw.

Abhandlungen.

Lehrinhalt der „Weisheit“ in dem bibliſchen Schriftthum.

Es iſt ein höchſt anziehendes und nicht leichtes Thema, zu unterſuchen, welche Bedeutung die „Chokhmah“ im alt-iſraeliti-ſchen Kreiſe hatte, welcher Begriff damit verbunden wurde, und welche Stellung ſie gegenüber den Propheten und der Offenba-rungslehre einnimmt. Denn es iſt doch nicht zu verkennen, daß die bibliſchen Bücher, welche die Weisheit preiſen und ſie als Norm für das ethiſch-religiöſe Leben aufſtellen, äußerlich wenig-ſtens ſo wenig Rückſicht auf die Offenbarung, auf Pentateuch und die prophetiſchen Bücher nehmen, daß es den Anſchein hat, als wenn die Verfaſſer der Bücher Hiob, Sprüche und Kohelet dieſe nicht gekannt oder ignorirt haben. Wie verhalten ſich dieſe zwei Parteien der heiligen Schrift zu einander, von denen die eine als eine exoteriſche, und die andere als eine eſoteriſche er-ſcheint? Deckt ſich die religiöſe Grundanſchauung in der einen mit der der andern oder differiren ſie von einander? Es iſt recht verdienſtlich von Herrn Cheyne, daß er dieſes Thema von neuem einer gründlichen Unterſuchung unterzogen und ſie auf die vier Bücher ausgedehnt hat, in welchen die „Weisheit“ als

etwas ſehr Hohes geprieſen wird, auf die drei genannten und auf Sirach's Sprüche 1).

Ueber dieſe altteſtamentliche Weisheit ſind ſchiefe Urtheile geſprochen und das Verhältniß der חכמה zur תורה (im engern Sinne) demgemäß nicht tief genug definirt worden. Der Verf. des genannten umfangreichen Werkes unterſucht das Grenzgebiet dieſer beiden Partieen, der einen als Ausfluß des prophetiſchen Geiſtes, der Propheten, und der andern als Lehrinhalt der „Weiſen" in Iſrael. Das Verhältniß der vier Bücher, welche die Weisheit zum Inhalte haben, charakteriſirt Cheyne folgendermaßen: In Hiob tritt der Weiſe als Dichter auf, in den Sprüchen als Moraliſt, in Sirach als Schriftgelehrter (the wise man turnes scribe) und in Kohelet als philoſophiſcher Schriftſteller (the wise man turned author and philoso pher). Die zutreffende Richtigkeit dieſer Charakteriſtik mag dahin geſtellt ſein.

Cheyne iſt ein ſympathiſcher Exeget. Er gehört zu den wenigen Theologen und Hebraiſten, welche bei voller Anerkennung der prophetiſchen Inſpiration doch die Textkritik in voller Freiheit walten läßt. Er iſt eben ſo weit entfernt von der verknöcherten Orthodoxie der hochkirchlichen Theologie in England, wie von der hyperkritiſchen Antipathie gegen das altteſtamentliche Schriftthum, welche von Deutſchland und Holland auch nach England gedrungen iſt, und gewiſſermaßen das Kind mit dem Bade ausſchüttet. Wiewohl auch ſeine Exegeſe des alten Teſtaments ſtets ihren Blick auf das neue Teſtament richtet, ſo kann ein Forſcher,

---

1) Der Titel des Cheyne'ſchen Buches iſt verſchieden angegeben. Der Geſammttitel lautet nach der Intention des Verf. richtig: The Wisdom of the old Testament. Aber auf dem Haupttitelblatt lautet er: Job and Solomon or the Wisdom of the old Testament (London, 1887). Warum hat Verf. Sirach auch eingeſchloſſen, da dieſes Buch kanoniſch nicht zum alten Teſtament gehört?

welcher die griechische Bibel nicht als echte Tochter der hebräischen anerkennen kann, sondern nur als ein Kind des palästinensischen Essenismus einerseits und der hellenistischen Theosophie andrerseits, doch eine Strecke mit ihm gehen bis zu einem Punkte, wo die Wege sich scheiden.

Es ist aber meines Dafürhaltens noch zu frühe, das Gesammtresultat über die Erzeugnisse der hebräischen Chokhma zusammenzufassen. So lange die Textkritik noch nicht ihr letztes Wort gesprochen hat, scheint es gewagt, auf Grund einiger verständlichen Partien mit Uebergehung der vielen Dunkelheiten eine Art System der alttestamentlichen *σοφία* zu construiren. Kohelet z. B. bedarf noch gar sehr der Textverbesserung, ehe der Gedankengang dieses eigenthümlichen Buches vollständig übersehen werden kann. Es muß zunächst sorgfältig untersucht werden, ob der Verf. ein Sadducäer oder ein gemäßigter Pharisäer war, ob er gegen die Uebertreibungen des Pharisäismus und des Essenismus polemisirt — denn der polemische Charakter desselben ist nicht zu verkennen — und welcher Zeitepoche der nachexilisch-jüdischen Geschichte er angehört. Denn daß der König Salomo Verf. gewesen sei, wagt heute kaum ein starkorthodoxer Bibelausleger zu behaupten. Wie will man nun den Hintergrund von Kohelet erkennen, wenn man auf Schritt und Tritt auf Textesunbegreiflichkeiten stößt? Dasselbe ist der Fall beim Buche Hiob, das — mag die exegetische Anatomie es noch so sehr zerstückeln, doch ein einheitliches Ganze bildet, wie Kohelet — nach der textkritischen Seite noch wenig Fortschritte gemacht hat. Renan's Uebersetzung hat sich um diese Kleinigkeit wenig gekümmert, sondern hat es rundweg in französisch geglättetem Style wiedergegeben, wie etwa eine altenglische Romanze. Hitzig, der jüngste Interpret des Hiob meines Wissens in Deutschland, hat nicht einmal die glücklichen Emendationen benutzt, welche Merx mit sorgfältiger Benutzung der alten Versionen angebracht

dem Anfange auch die Ueberschrift משל) nach Ps. 18, N. 258 מדה) nach Ps. 19, N. 259 (wohl zu dem vorhergehenden Stücke מדה gehörig und dessen Schluß bildend 1), nach Ps. 20 und N. 260 (משלש) nach Ps. 21 gearbeitet. — Cap. 3 enthält die unter dem Namen Chai ben Meliz bekannte Abhandlung über die drei Welten in allegorischer Form (p. 139—144), sodann das Ende des Briefes an Samuel Ibn Gami' (vgl. N. 52). Cap. 4 (p. 147) enthält ein rhytmisches, reimloses Bußgedicht.

Von 294 Nummern, die der Diwan des Abr. Ibn Esra nach der Anordnung des unbekannten Sammlers enthalten hat, fehlen in der Berliner Handschrift 82 (Einleitung p. XII).

Der Nachweis und Nachtrag zum Schlusse der Ausgabe (p. 148—182) enthält außer dem freilich nur spärlich vorhandenen kritischen Apparat eine Fülle meist zutreffender Anmerkungen zu fast allen Nummern des Diwan. Eine werthvolle Beigabe ist die von Steinschneider mit der ihn auszeichnenden Gründlichkeit und stupenden Belesenheit gearbeitete Mittheilung über Chai b. Meliz (p. 177—182). Zwei alphabetische Verzeichnisse der Anfangsworte der im Diwan enthaltenen und der in demselben nicht enthaltenen relig. Gedichte des Abr. Ibn Esra beschließen, die nicht allein durch schöne Ausstattung, sondern auch durch Correktheit 2) sich auszeichnende Ausgabe.

Die kurze Inhaltsangabe des Diwan genügt, um uns mit Grund vermuthen zu lassen, daß hier eine Fundgrube für neue Aufschlüsse über die vielseitige und hochbedeutende Persönlichkeit

---

1) Vgl. das charakteristische כבוד hier und in N. 254 in der Mitte.

2) Druckfehler: p. 12 Z. 3 f. וידכו l. וידדכו; N. 85 Z. 2 f. תגרס l. תגרם; N. 87 Z. 15 f. שחק l. שחק. N. 94 Z. 12 f. כרומו l. כרומו; N. 167, 8 f. קם l. קם; p. 139 Z. 10 f. אלת l. אלא; p. 149 Z. 18 f. ברודין l. ברודין; p. 169 Z. 11 f. 86 n. l. 68 n. Andere Fehler, bei denen ich nicht entscheiden kann, ob es Druckfehler oder unrichtige Lesarten sind, werde ich im Folgenden zu berichtigen versuchen.

gang gefunden haben (22, 15—20; vgl. darüber w. u.). Er beruft sich ebenfalls auf Tradition אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם (15, 18 leg. כחדום אבותם), nicht anders als Bildad mit seinen לחקר אבותם (וכתן leg.) כי שאל נא לדור ראשון וכון. Auch Zophar beruft sich auf die Tradition und macht daraus eine allgemeine Regel (וזאת יבענני. מני־עד מני שם אדם עלי ארץ כי רנת רשעים מקרוב וגו׳. Nur Zophar macht noch einen eigenen Gesichtspunkt geltend: nämlich Berufung auf die unerforschliche Weisheit Gottes ויגד לך תעלמות חכמה (11, 6—9), welche, höher als der Himmel, ausgedehnter als die Erde, breiter als das Meer, die dem Menschen unbegreifliche Ausgleichung zwischen dem sittlichen Verhalten und dem Geschickswurf der Menschen zu machen weiß 2). —

Wenn Eliphas eine Art im Schauer nächtlicher Erscheinung empfangener Offenbarung ins Treffen führt, so will er damit keineswegs den von ihm und seinen Freunden wiederholentlich aufgetischten Gemeinplatz beweisen, daß für den Frevler und Gottlosen ein fürchterliches Mißgeschick bereitet sei, sondern nur, daß Gott selbst an seinen Dienern und Engeln Flecken und Unvollkommenheit findet. הן בעבדיו

---

1) Diese L.A. hat Peschitto: ידעת הדא die viel richtiger erscheint als הזאת ידעתי.

2) Der Vrf. adoptirt die von mir und noch einigen Exegeten geltend gemachte Annahme, daß Kap. 28 von der Unfindbarkeit der Weisheit für den Menschen Zophar angehört. In diesem Kap. ist die תעלמות חכמה, von welcher Zophar in der ersten Rede spricht, weitläuftig ausgeführt. Aber auch ein Theil der Kap. 27. gehört Zophar an. Dafür spricht auch die Parallele 20 29: זה חלק אדם רשע מאלהים ונחלת אמרו מאל (leg. עריץ) mit 27, 13 (מֵאֵל leg.) זה חלק אדם רשע עם אל ונחלת עריצים משדי יקחו. Selbst 27, 11—12 הן אתכם . . . אודה אתכם כלבם חויתם, die Anrede an Mehrere, kann von Zophar gesprochen sein. Er spricht nicht zu Hiob allein, sondern zu allen Zweiflern, welche bittere Klage über die verkehrte sittliche Weltordnung führen; er spricht gewissermaßen zum Fenster hinaus.

vielleicht auch — eine Möglichkeit, die der Sammler des Diwan in seiner Einleitung offen läßt, — sind diese wenigen Stücke gar nicht von Ibn Esra.

Eger's Ausgabe des Diwan zeigt uns den kenntnißreichen und gewissenhaften, einsichtigen und besonnenen Herausgeber, der mit vielem Fleiße und Takte, mit großer Liebe und Sorgfalt die bei dem schlechten Zustande der HS. nicht gerade leichte Aufgabe trefflich gelöst hat, einen möglichst vollständigen und correcten Text zu liefern. Besondere Hervorhebung verdient, daß die vom Herausgeber in den Noten zum Texte vorgeschlagenen Verbesserungen großentheils die zwingende Kraft der höchsten Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wir hätten zwar gewünscht, daß der Herausgeber sein Ziel etwas weiter sich gesteckt und durch zahlreichere, erklärende Anmerkungen wie durch öftere Punctation einzelner Wörter an schwierigen Stellen wertvolle Behelfe und Winke zum Verständnisse des Textes geboten hätte, allein vielleicht hat gerade seine ängstliche Gewissenhaftigkeit diese Beschränkung ihm auferlegt und die Scheu vor Conjecturenhascherei ihn von manchen Erklärungs- und Besserungsversuchen zurückgeschreckt. Doch soll mich diese seine Zurückhaltung nicht auch abhalten, zur Beseitigung der zahlreichen Dunkelheiten und Schwierigkeiten des Textes einen ersten Beitrag zu liefern. Zu diesem Zwecke und zugleich um einzelne unhaltbare Meinungen und Erläuterungen des Herausgebers zu berichtigen, lasse ich nunmehr nach der Reihenfolge der Nummern im Diwan eine Anzahl von hierhergehörigen Vermuthungen, Erklärungen und Berichtigungen folgen.

Zu N. 11 vgl. N. 251; N. 15 Z. 8 [illegible] muß jedenfalls passivische Bedeutung haben, also vielleicht [illegible] (Hof. von [illegible]) zu lesen [1]). Nr. 17, Z. 2 ist Egers Uebersetzung höchst gezwun-

[1]) Oder sollte gar etwa [illegible] zu lesen sein?

... daher doppelt, statt גביר ... zu lesen גביר ... Esra. auch in den Widmungsversen ... Rosin, Reime des Abr. Ibn Esra ... 17 Z. 1 f. כי l. רבי, das auch sonst ...amt, z. B. N. 100, 112, 150 u. oft; das. ...er Reim ... Zu den Räthseln N. 21—49 ...g entweder durchweg in nicht mißzuverstehender ...nmerkung unter dem Texte oder durchweg in dem ... gegeben werden sollen. Die Art, wie sie Eg. als An- ...gen unter dem Texte hinzufügt, kann bei Unkundigen leicht ...em Irrthum Veranlassung geben, als wären diese Wörter ...leich den andern unter dem Texte stehenden abweichende Lese- arten. Man sehe nur N. 21 die Note אברהם und N. 22 die Note הטם. Ist auch הטם des Räthsels Lösung? Oder ist auch אברהם die richtigere Leseart? — Die Lösung zu N. 24 ist יצחק, Z. 4 ff.: „Mustere jede Zeile, und in einer jeden will ich einen Buchstaben fehlen lassen. Ist dieses aber zu versteckt, so betrachte nur das Lied mit Verstand (s. כבינה l. בבינה), in den fehlenden Buchstaben (s. הם חסרות l. החסרות), dort habe ich den gesuchten Namen verborgen". Die erste Zeile des Räthsels enthält kein י, die zweite kein צ u. s. f. — N. 25 geht nicht auf den Wohlgeruch, sondern auf zwei Wohlgerüche (אלריחין im arab. Titel), die zugleich Frauennamen sind, also offenbar קציעה (Ij. 42, 14) und הדסה (Est. 2, 7). In N. 27 mit der Lösung יוסף bedeutet das schwierige בלשן בני חת jenes Schriftwort, wo von je 8 (חית = ח = 8) Brettern die Rede ist, dort wird die Zahl der Füße (אדנים) auf 16 = יו angegeben; die eine Hälfte des Namens יוסף; die andere Hälfte besteht aus ס = 60, der Anzahl der מלכות und ף = 80, der Anzahl der פלגשים in H.L. 6, 8. — N. 29 שמנה = ח' von חמשה weggenommen giebt משה; N. 39

[1]) Auch Mose Ibn Esra im Tarschisch v. 270.

hat als Lösung אכרזתי, der Anfang ist אלא = אלף, aber bringe es nur zu seinem בית, hernach ein ישי = 500, dann ein הא = 6 und zuletzt ein מים = 80. — N. 40 ist von Rapoport, wie mir scheint, unrichtig gelöst worden. Nicht רמה und חמה, sondern סם und סם scheint mir das Richtige. — N. 46, das Räthsel von der Zunge, ist das an Umfang ausgedehnteste, an Dunkelheiten reichste im Diwan.

(Schluß folgt).

Notiz.

Zur Berichtigung meiner Miscelle auf S. 139 (Nr. II) teilt mir Herr Dr. Perles mit, daß die Münchner Handschrift, deren ungenügenden Abdruck Bet hamidrasch V enthält, an der betreffenden Stelle liest:

אמר לה לא תעדלי ולא נשהה עד ייתי, was nach Herrn Dr. Perles richtig zu übersetzen ist: Er sagte zu ihr: Säume nicht (= תעצל), damit wir nicht w a c h e n müssen, bis er kommt. Zu bemerken ist, daß das Gespräch am Abend geführt wurde.

Löw.

Abhandlungen.

Lehrinhalt der „Weisheit“ in dem bibliſchen Schriftthum.

Es iſt ein höchſt anziehendes und nicht leichtes Thema, zu unterſuchen, welche Bedeutung die „Chokhmah“ im alt-iſraelitiſchen Kreiſe hatte, welcher Begriff damit verbunden wurde, und welche Stellung ſie gegenüber den Propheten und der Offenbarungslehre einnimmt. Denn es iſt doch nicht zu verkennen, daß die bibliſchen Bücher, welche die Weisheit preiſen und ſie als Norm für das ethiſch-religiöſe Leben aufſtellen, äußerlich wenigſtens ſo wenig Rückſicht auf die Offenbarung, auf Pentateuch und die prophetiſchen Bücher nehmen, daß es den Anſchein hat, als wenn die Verfaſſer der Bücher Hiob, Sprüche und Kohelet dieſe nicht gekannt oder ignorirt haben. Wie verhalten ſich dieſe zwei Parteien der heiligen Schrift zu einander, von denen die eine als eine exoteriſche, und die andere als eine eſoteriſche erſcheint? Deckt ſich die religiöſe Grundanſchauung in der einen mit der der andern oder differiren ſie von einander? Es iſt recht verdienſtlich von Herrn Cheyne, daß er dieſes Thema von neuem einer gründlichen Unterſuchung unterzogen und ſie auf die vier Bücher ausgedehnt hat, in welchen die „Weisheit“ als

etwas ſehr Hohes geprieſen wird, auf die drei genannten und auf Sirach's Sprüche 1).

Ueber dieſe altteſtamentliche Weisheit ſind ſchiefe Urtheile geſprochen und das Verhältniß der חכמה zur תורה (im engern Sinne) demgemäß nicht tief genug definirt worden. Der Verf. des genannten umfangreichen Werkes unterſucht das Grenzgebiet dieſer beiden Partieen, der einen als Ausfluß des prophetiſchen Geiſtes, der Propheten, und der andern als Lehrinhalt der „Weiſen“ in Iſrael. Das Verhältniß der vier Bücher, welche die Weisheit zum Inhalte haben, charakteriſirt Cheyne folgendermaßen: In Hiob tritt der Weiſe als Dichter auf, in den Sprüchen als Moraliſt, in Sirach als Schriftgelehrter (the wise man turnes scribe) und in Kohelet als philoſophiſcher Schriftſteller (the wise man turned author and philoſopher). Die zutreffende Richtigkeit dieſer Charakteriſtik mag dahin geſtellt ſein.

Cheyne iſt ein ſympathiſcher Exeget. Er gehört zu den wenigen Theologen und Hebraiſten, welche bei voller Anerkennung der prophetiſchen Inſpiration doch die Textkritik in voller Freiheit walten läßt. Er iſt eben ſo weit entfernt von der verknöcherten Orthodoxie der hochkirchlichen Theologie in England, wie von der hyperkritiſchen Antipathie gegen das altteſtamentliche Schriftthum, welche von Deutſchland und Holland auch nach England gedrungen iſt, und gewiſſermaßen das Kind mit dem Bade ausſchüttet. Wiewohl auch ſeine Exegeſe des alten Teſtaments ſtets ihren Blick auf das neue Teſtament richtet, ſo kann ein Forſcher,

---

1) Der Titel des Cheyne'ſchen Buches iſt verſchieden angegeben. Der Geſammttitel lautet nach der Intention des Verf. richtig: The Wisdom of the old Teſtament. Aber auf dem Haupttitelblatt lautet er: Job and Solomon or the Wisdom of the old Teſtament (London, 1887). Warum hat Verf. Sirach auch eingeſchloſſen, da dieſes Buch kanoniſch nicht zum alten Teſtament gehört?

welcher die griechische Bibel nicht als echte Tochter der hebräischen anerkennen kann, sondern nur als ein Kind des palästinensischen Essenismus einerseits und der hellenistischen Theosophie andrerseits, doch eine Strecke mit ihm gehen bis zu einem Punkte, wo die Wege sich scheiden.

Es ist aber meines Dafürhaltens noch zu frühe, das Gesammtresultat über die Erzeugnisse der hebräischen Chokhma zusammenzufassen. So lange die Textkritik noch nicht ihr letztes Wort gesprochen hat, scheint es gewagt, auf Grund einiger verständlichen Partien mit Uebergehung der vielen Dunkelheiten eine Art System der alttestamentlichen σοφία zu construiren. Kohelet z. B. bedarf noch gar sehr der Textverbesserung, ehe der Gedankengang dieses eigenthümlichen Buches vollständig übersehen werden kann. Es muß zunächst sorgfältig untersucht werden, ob der Verf. ein Sadducäer oder ein gemäßigter Pharisäer war, ob er gegen die Uebertreibungen des Pharisäismus und des Essenismus polemisirt — denn der polemische Charakter desselben ist nicht zu verkennen — und welcher Zeitepoche der nachexilisch-jüdischen Geschichte er angehört. Denn daß der König Salomo Verf. gewesen sei, wagt heute kaum ein starkorthodoxer Bibelausleger zu behaupten. Wie will man nun den Hintergrund von Kohelet erkennen, wenn man auf Schritt und Tritt auf Textesunbegreiflichkeiten stößt? Dasselbe ist der Fall beim Buche Hiob, das — mag die exegetische Anatomie es noch so sehr zerstückeln, doch ein einheitliches Ganze bildet, wie Kohelet — nach der textkritischen Seite noch wenig Fortschritte gemacht hat. Renan's Uebersetzung hat sich um diese Kleinigkeit wenig gekümmert, sondern hat es rundweg in französisch geglättetem Style wiedergegeben, wie etwa eine altenglische Romanze. Hitzig, der jüngste Interpret des Hiob meines Wissens in Deutschland, hat nicht einmal die glücklichen Emendationen benutzt, welche Merx mit sorgfältiger Benutzung der alten Versionen angebracht

hat. Ob die englischen Bearbeiter dieses Buches in jüngster Zeit textkritisch dafür etwas geleistet haben, ist mir nicht bekannt. Das was Cheyne von denselben mittheilt, zeugt von unsicherem Tasten. Merx' Emendationen selbst betreffen lediglich untergeordnete Stellen und Verstheile, und manche derselben würden ihm selbst jetzt bei reiferer Ueberlegung wohl nicht mehr zusagen. Textverständniß ohne Textkritik ist ganz unmöglich, und die Beleuchtung des Gedankenganges ohne Verständniß des richtigen Sinnes ist wiederum unmöglich.

Ich hoffe die Zustimmung des die Wahrheit liebenden Herrn Verf. zu erlangen, wenn ich ihm in Folgendem an einigen Beispielen nachweise, daß die Analyse der theodikäischen Diskussion zwisch en Hiob und seinen Freunden eine andere Auffassung zuläßt, wenn der Text durch kritische Hilfsmitttel verständlicher gemacht wird.

Verf. geht von der richtigen Annahme aus, daß der hochbedeutende Dichter des grandiosen philosophischen Poems in den Dialogen, dem Kern des Buches, kunstvoll gewisse Rollen vertheilt hat. In Eliphas, dem ältesten der drei Freunde, werde die Geltendmachung einer auf Offenbarung sich berufenden Erkenntniß dargestellt in Bildad die Autorität der Ueberlieferung und in Zophar die Erörterung durch den gesunden Menschenverstand (commor sense ausgedrückt). Allein die Charakteristik ist nur cum grano salis richtig. So ziemlich berufen sich alle drei Freunde auf die Erfahrung, die sie gemacht oder traditionell vernommen haben; sie berufen sich auf eine Induktion, deren Schwäche und Unhaltbarkeit Hiob aufdeckt, indem er dieser eine andere augenfälligere, unwiderlegliche entgegensetzt. Eliphas z. B. macht geltend: זכר נא מי הוא נקי אבד וגו' (4, 7—10): ferner אחוך שמע לי וזה חזיתי ואספרה (15, 17). Zu dem dritten Cyclus der Dialoge beruft er sich auf einen historischen Vorgang, wie die מתי און in einer Fluth in sicherer Kraftfülle ihren Unter-

gang gefunden haben (22, 15—20; vgl. darüber w. u.). Er beruft sich ebenfalls auf Tradition אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם (15, 18 leg. כחדום אבותם), nicht anders als Bildad mit seinen כי שאל נא לדור ראשון וכונן (leg.) לחקר אבותם. Auch Zophar beruft sich auf die Tradition und macht daraus eine allgemeine Regel (זואת יָדַעְתִּי מני ער מני שם אדם עלי ארץ כי רנת רשעים מקרוב וגו׳. Nur Zophar macht noch einen eigenen Gesichtspunkt geltend: nämlich Berufung auf die unerforschliche Weisheit Gottes ויגד לך תעלמות חכמה (11, 6—9), welche, höher als der Himmel, ausgedehnter als die Erde, breiter als das Meer, die dem Menschen unbegreifliche Ausgleichung zwischen dem sittlichen Verhalten und dem Geschickswurf der Menschen zu machen weiß 2). —

Wenn Eliphas eine Art im Schauer nächtlicher Erscheinung empfangener Offenbarung ins Treffen führt, so will er damit keineswegs den von ihm und seinen Freunden wiederholentlich aufgetischten Gemeinplatz beweisen, daß für den Frevler und Gottlosen ein fürchterliches Mißgeschick bereitet sei, sondern nur, daß Gott selbst an seinen Dienern und Engeln Flecken und Unvollkommenheit findet. הן בעבדיו

---

1) Diese LA. hat Peschitto: ה ד א יְדִיעַת die viel richtiger erscheint als הוֹאִיל יְדַעֲתִּי.

2) Der Vrf. adoptirt die von mir und noch einigen Exegeten geltend gemachte Annahme, daß Kap. 28 von der Unfindbarkeit der Weisheit für den Menschen Zophar angehört. In diesem Kap. ist die תעלמות חכמה, von welcher Zophar in der ersten Rede spricht, weitläuftig ausgeführt. Aber auch ein Theil der Kap. 27. gehört Zophar an. Dafür spricht auch die Parallele 20 29: זה חלק אדם רשע מאלהים ונחלת אמרו זה חלק אדם רשע עם אל מאל (leg. עריץ) mit 27, 13 (מֵאֵל leg.) ונחלת עריצים מִשׁדי יקחו. Selbst 27, 11—12 הן אתכם . . . אורה אתכם כלכם חויתם, die Anrede an Mehrere, kann von Zophar gesprochen sein. Er spricht nicht zu Hiob allein, sondern zu allen Zweiflern, welche bittere Klage über die verkehrte sittliche Weltordnung führen; er spricht gewissermaßen zum Fenster hinaus.

(תִּפְלָה leg.) לא יאמין וכסלאכיו ישים יהלה (4, 18). Die ethische Beschaffenheit der Engel konnte ihn doch weder eigene Erfahrung, noch Tradition von den Vätern gelehrt haben. Darum flicht er nebenher ein, daß er diese Lehre in einem schauerlichen Nachtgesicht erfahren habe. Das ist sein Steckenpferd; er wiederholt es: הן בקדשיו לא יאמין (15, 15). Aus dieser Offenbarung ergiebt sich ihm nur die Folgerung, daß kein Mensch vor Gott rein und sündenfrei sei אף כי נתעב ונאלח איש שתה כמים עולה (15, 16) oder (חָמָר leg.) שכני בתי חמר (כִּי leg.) אף. Diese Folgerung wendet Eliphas auf Hiob an. Wenn dieser auch äußerlich als vollkommen tugendhaft und sündenfrei erschien, wie er geschildert wird איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע, und wie er sich selbst zum Schlusse in diesem Lichte zeigt, so erscheine er doch dem Auge Gottes als befleckt und besudelt (נתעב ונאלח) und darum habe ihn mit Recht das grausige Strafgericht getroffen. Das ist Eliphas theodikäischer Standpunkt. Diese Anschauung von angeborener Sündenbeflecktheit des Menschen, welches das paulinische Christenthum später zum Angelpunkt des Dogmas gemacht hat, will eben der Dichter gründlich abthun und gewissermaßen als abgeschmackt lächerlich machen: „Wer kann einen Reinen aus einem Unreinen machen? Nicht einen Einzigen“! מי יתן טהור מטמא לא אחד (14, 4): Ist die Natur des Menschen sündenbehaftet, so kann ihn ein noch so schweres Strafgericht, keine Erlösung,

---

1) Das Verbum נתן hat unter andern auch die Bedeutung: „machen zu etwas“ und wird wie שׂים gebraucht: ונתתיו לגוי גדול oder נתנני שוממה Klagel. 1, 13: „er machte mich öde“. Der Schluß von Kap. 13, 14 f. und Anf. von Kap. 14, 1 f. hat diesen Gedankengang. „Ist der Mensch, der Weibgeborene, vergänglich und nichtig, warum geht Gott ins Gericht mit ihm? את עין פקחת עיניך ואתי (וְאֹתִי leg.) תביא במשפט אתך? Etwa um ihn zu bessern? Das ist unmöglich. Aus einem Unreinen kann niemals ein Reiner werden. Aehnlich Spr. 20, 9: מי יאמר זכיתי לבי.

kein Sakrament sündenfrei machen. Diesen tiefen Gedankengang in den Dialogen hat Herr Cheyne nicht hervorgehoben.

Noch einen andern wichtigen Punkt hat er nicht beachtet, der doch ebenfalls zur Rollenvertheilung in den Dialogen wesentlich gehört. Hiob weist schroff die Annahme der Auferstehung ab. Die schönsten Bilder legt der Dichter dem Hiob für diese Abweisung in den Mund „Die Wolke schwindet und vergeht, so wer in die Unterwelt hinabfährt, steigt nicht wieder auf" (7, 7—10), „der Baum hat Hoffnung . . aber stirbt der Mann, so vergeht er וגבר (ויחלש leg.) ימות . . . bis zum Vergehen der Himmel werden sie . . . von ihrem Schlummer nicht erweckt werden" (14, 7—12). Einmal ironisch: „Soll ich erhoffen die Unterwelt als mein Haus, im Dunkeln die Lage meines Bettes? Wenn ich die Grube genannt habe, mein Vater, den Wurm Mutter und Schwester? Wo ist denn meine Hoffnung, und wer wird meinen Wunsch sehen? Werden sie hinter mir in die Unterwelt fahren? Oder werden wir zugleich in den Staub steigen[1])? (17, 13—16). Auch sonst noch 10, 21; 16, 22). Was hat denn Hiob bewogen, mit so beredten Worten die Auferstehung zu leugnen? Da muß doch wohl einer seiner Freunde diesen Glauben geltend gemacht haben, um auch auf andere Weise das Ausgleichen des ethischen Mißverhältnisses und somit die Theodice zu apologisiren? Wo kommt aber diese Andeutung vor? Offenbar hat Bildad in seiner ersten Rede auf die Auferstehung hingewiesen. Er braucht zuerst das Bild von der Pa-

[1]) Der dunkele und von den Auslegern verkannte V. הבעדי שאול תרדנה אם יחד על עפר נחת hat einen guten, den angegebenen Sinn, wenn man zum Theil nach Septuaginta liest: הבעדי שאול תרדנה אם יחד על עפר נחת. Das אם im 2. Gliede weist auf eine Doppelfrage hin; daher muß beim ersten Worte das ה Interrog. angehängt werden הבדי, richtiger הבעדי (בעד in der Bedeutung „hinter"). Der Gegensatz ist gegeben in יחד und עפר.

pyruspflanze und der Nilſtaude, welche, obwohl in Feuchtigkeit hoch aufſchließend, doch vor jedem niedrigen Graſe verdorren. „So iſt das Ende (אורחות leg. אחריתו) aller Gottvergeſſenen ꝛc. (8, 11—16). Darauf folgt ein anderes Bild: „Feucht iſt es vor der Sonne .... wenn man es vernichtet von ſeiner Stelle .. ſieh' das iſt die Freude ſeiner Weiſe und aus einem andern Staub wird es aufblühen." Darauf die Anwendung: „Gott verachtet nicht den Biedern (16—20). Der Gedankenzuſammenhang zwiſchen dem erſten und zweiten Bilde und ihrer Anwendung wird vermißt. Offenbar fehlt vor dem Verſe רשב רוא לפני שמש die Nennung einer Pflanze, welche zwar niedrig iſt, aber immer grün und friſch bleibt, hier ausgeriſſen, dort wieder weiter wächſt. Eine ſolche Pflanze, etwa wie Epheu, ſcheint hebräiſch רענן oder רעננה benannt worden zu ſein. Darauf bezieht ſich das abrupte רשב רוא 1). Der Hauptvergleichungspunkt einerſeits die hohen Waſſergewächſe und andererſeits das niedrige auf Steingeröllen fortkommende Immergrün. Den erſten gleichen die Frevler, dem andern die Frommen. Und nur der Schluß, ſelbſt wenn er vom Orte weggeriſſen wird, ſo freut er ſich darüber — denn סעדר אזר, יצמח, er wird aus dem Staube aufblühen, wird aus dem Grabe auferſtehen. So iſt Bildad's erſte Rede ihrem Kern nach der Auferſtehungslehre gewidmet. Und dieſe beſtreitet Hiob.

Zu beachten iſt aber, daß Hiob ſich ſchon gegen den Glauben an dieſe ſträubt, ehe noch Bildad geſprochen hat, ſchon in ſeiner erſten Entgegnung gegen Eliphas (in Kap. 7). So muß der Dichter ſchon vorher darauf leiſe hingewieſen haben. Dieſe

---

1) Wie ſchön iſt das Gleichniß von dem niedrig wachſenden und unvergänglichen Immergrün durchgeführt! Ueber den Garten hinaus geht ſein Schößling, auf einem Steinhaufen verzweigen ſich ſeine Wurzeln, zwiſchen Steinen lebt es. בית אבנים יחזה, nach LXX ἐν δὲ μέσῳ χαλίκων ζήσεται = בֵּין אֲבָנִים יִחְיֶה.

Andeutung ist in der That zum Schlusse von Eliphas' Rede zu erkennen: תבא בכלח (בְּכֶמַּוֹ) אלי קבר כעלות גדיש בעתו. Das Wort כלח, das zweimal in Hiob vorkommt und zwar jedesmal in einem andern Sinn, hat die Lexikographen und Ausleger zur Absurdität verleitet, es einmal mit „hohes Alter“ und das andere mal mit „frische Jugend“ zu erklären. Es ist aber offenbar corrumpirt, und zwar nach der syrischen Version נחאת ruhig, statt בְּכֶמַּוֹ. Dann hat aber der Vers keinen rechten Sinn: „Du wirst ins Grabmal eingehen, wie da ein Aehrenhaufen aufsteigt zu seiner Zeit.“ Nothwendigerweise ist also zu ergänzen תַּעֲלֶה כעלות גדיש. „Du wirst aufsteigen, wie ein Garbenhaufen aufsteigt.“ Darin liegt nun der Hinweis auf die Auferstehung. Und darum stellt Hiob in seiner ersten Entgegnung die Gegenbehauptung auf, daß der einmal ins Grab gestiegen, nicht mehr aufsteigt: יורד שאול לא יעלה. Es ist also nicht zweifelhaft, daß der Verf. des Hiob die Auferstehungslehre gekannt hat.

Herr Cheyne stellt eine Ansicht auf, daß mit den zweiten Cyclus der Dialogen ein Wendepunkt eintritt. Von hier ab mildern sich allmälig Hiobs schroffe Anklagen gegen einen ungerechten und gegen Leidende unbarmherzigen Gott, vielmehr denke er sich die Gottheit doch nicht gleichgültig und appelliere gleichsam von dem schlecht unterrichteten Gott zu dem besser zu unterrichtenden. Der Verf. drückt sich darüber folgendermaßen aus (S. 31): — In der höchsten Erregung fordert Hiob Rache für sein Blut. Aber wer anders ist Bluträcher als Gott? Daher der seltsame, aber willkommene Gedanke, daß hinter dem Gott mit mitleidloser Kraft und Strenge ein Gott sein muß, welcher die Liebe seiner Diener erkennt und vergilt, oder mit den schönen Worten des Koran: „es giebt keine Zuflucht vor Gott als zu ihm“. Zu dieser schiefen Auffassung

kann der Verf. nur die falsche Auslegung des falschen Textes verleitet haben. Denn auch im zweiten Dialogen-Cyclus hadert Hiob eben so rücksichtslos gegen die Ungerechtigkeit Gottes wie in dem ersten. Vgl. 19, 6—11; 24, 12; 27, 29, 20—24. Verführt haben den Verf. die letzten VV. in Kap. 16, die er in einer Uebersetzung wiedergiebt. Aber darin zeigt sich zunächst die falsche Erklärung des Wortes מליצי רעי, indem er מליץ von לוץ ableitet, „spotten, verachten". Allein מליץ bildet einen eigenen Stamm, in welchem das מ streng zur Radix gehört, davon ein Verbum נמלץ—מלץ „beredt sein", weil מליץ „Dollmetsch zugleich Redner" bedeutet. Verf. übersetzt מליצי רעי, „my friends (have become) my scorners", „meine Freunde, meine Verächter", während beides Vokative sind. Von dieser falschen Auslegung geleitet, ist Verf. genöthigt, in dem V. einen Gegensatz zu finden, die Appellation von den unbarmherzigen Freunden an Gott אל אלוה דלפה עיני. Aber wenn der Dichter den leidenden Helden weicher gestimmt und zur Versöhnlichkeit geneigt darstellen wollte, warum läßt er nicht öfter diese weichere Stimmung zum Durchbruch kommen und ein flehentliches Gebet an Gott richten? Statt dessen hören wir ihn weiterhin Gott anklagen, daß Gott das Gebet der Wehklagenden nicht erhört: סעד מתים (leg. מכים) יתאוך ונפש חללים (leg. עוללים) תשוע ואלוה לא ישים תפלה (24, 12), wo von Andern richtig nach Pesch. emendirt wurde: ואלוה לא ישמע תפלה. Hört und erhört Gott das Gebet der Flehenden nicht, so kann Hiob nicht gesagt haben: mein Auge thränt zu Gott, sondern מליצי רעי אל אלה דלפה עיני. Er wünscht (wie in V. 16), daß Einer für ihn als Vertheidiger seiner gerechten Sache gegen Gott auftreten möge יוכח לגבר עם אלוה (לי גבר leg.), daß ein Mann für ihn mit Gott richte, wie ein Menschensohn mit seinem Freunde — unerschrocken und ohne Rücksichtsnahme. Das ist der einzig richtige

Sinn dieser Verse, und sie beweisen nicht im Geringsten, daß Hiob von Gott bei Gott Zuflucht sucht. Auch der Vers הנה בשמים עדי ושהדי במרומים, will nicht aussagen, daß Hiob Gott zum Zeugen für seine Unschuld aufstellt. Ich will nicht einmal betonen, daß Pesch. den Plural hat: הא בשמיא סהדי וידעי במרומא. Aber man kann doch nicht zugeben, daß der Dichter das Wort „Zeuge“ einmal hebräisch und einmal chaldäisch in demselben V. gebraucht haben soll! Aber nicht bloß Pesch., sondern auch **LXX** giebt עדי durch *συνίστωρ*, d. h. יְדִעִי. Hiob sagt, er habe im Himmel und in den Höhen Zeugen, und bei guten Freunden unter den Himmelschaaren ist seine Unschuld anerkannt.

Herr Cheyne legt mit Recht Werth auf Parallelen mit andern biblischen Büchern, wodurch sich die Abhängigkeit des einen Autors von dem andern einigermaßen beurtheilen läßt. Ich kann aber den meisten herangezogenen Versvergleichungen von Hiob mit Jesaia, Psalmen und andern Büchern, welche Vers. S. 83 bis 88 gegenüberstellt, nicht beistimmen; denn die Gleichheit zweier oder dreier Wörter in dem einen oder andern Vers ist noch lange keine Parallele. Darf denn ein Schriftsteller nicht einen Gedanken in einer gewissen Wendung ausdrücken, ohne dabei an ein Buch zu denken, das etwas Aehnliches hat? Richtig sind nur drei Parallelen, welche voraussetzen lassen, daß eine Entlehnung stattgefunden hat. Hiob 14, 11 אולו מים מני ים וגו׳ mit Jesaia 19, 5, ferner Hiob 12, 21 a, 24 b mit Ps. 107, 40 שפך בוז על נדיבים ויתעם בתהו לא דרך; H. 10, 20 b, 21 a mit Ps. 39, 14 השע ממני ואבליגה טרם אלך ואינני, wodurch sich auch die LA. in H. ושית in שעשע emendiren und die Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugung beurtheilen läßt: Hiob leugnet die Auferstehung, darum spricht er טרם אלך ולא אשוב. Der Psalmist läßt sie in dubio, darum gebraucht er טרם אלך ואינני. Dagegen die Schilderung der Weisheit in Spr. K. 8 und die Höherschätzung der Weisheit denn Werthsachen Spr. 16, 16 brauchen

nicht nothwendig eine Entlehnung oder ein Muster von H. Kap 28 zu sein und eben so wenig die Verse mit den Sternamen in Amos und Hiob.

Wichtiger sind für die Beurtheilung der Komposition und der Abfassungsepoche des Buches Sachparallelen oder historische Anspielung. Ob H. 22, 16—20 von den Leuten der Gewalt, welche im Wasser umgekommen sind, deren Lebende vertilgt worden (יְקוּמָם leg. נִכְחַד קָמֵנוּ), und deren Schätze Feuer verzehrt hat, eine Anspielung auf die Sindfluth oder auf den Untergang Sodoms ist, ist nicht ganz gewiß. Dagegen weist eine Reihe von Versen Kap. 12, 17—23, daß Gott Räthe, Priester, Fürsten, Könige, gedemüthigt, Völker zerstreut und verstoßen habe, entschieden auf Cyrus' Eroberungen hin. Man vergleiche damit die Schilderung von diesen Eroberungen in Deutero-Jesaia 41 und 45.

Hiob 12, 18 מוסר מלכים פתח	Jesa. 45, 1 לרד לפניו
ויאסר אזור (leg. אֲסוּר) בכתניהם	גוים ומתני מלכים
= 23 משגיא לגוים ויאבדם	אפתח
שטח לגוים ויתם	יען לפניו = 41, 2
(leg. מַשְׁגֶּה . . ויתנהם)	גוים ומלכים ירד.

Es ist allerdings keine vollständige Wortparallele, aber man kann nicht verkommen, daß in Hiob von derselben Thatsache gesprochen ist, nur ist die Schilderung viel drastischer, wie Könige unterjocht, Völker besiegt und kluge Räthe rath- und kopflos wurden. Bei Deutero-Jesaia läßt Gott diesen Umsturz der politischen Ordnung durch Cyrus herbeiführen, in Hiob thut es Gott ohne Mittler; es läuft auf eins hinaus.

Auf noch eine andere historische Begebenheit scheint eine Stelle in Elihu's Rede anzuspielen. Elihu führt für seine Behauptung, daß Gott die Gerechten nicht hinten ansetzt, die Thatsache an von gewissen Frommen, „welche er auf einen Thron gesetzt mit Königen und sie waren hochgestellt."

(l. ישרם) לא יגרע (ימנע?) מצדיק (ים) עיניו ואת מלכים לכסא וישרם לנצח ויגבהו (36,7). Der folgende Vers sagt von denselben Gerechten aus, daß sie zwar in Fesseln gebunden, gefangen in den Banden des Leidens waren; damit habe Gott ihnen ankündigen wollen, daß ihre Frevelthaten zunähmen, er habe sie warnen wollen. Kann man nicht dabei an den König Jojachin denken, den Evil-Merodach aus dem Kerker befreit, auf einen Thron neben Könige oder noch höher als andere Könige gesetzt hat, wie ein Zeitgenosse am Ende des zweiten Buches der Könige erzählt? Allerdings erzählt die Geschichte diese Befreiung und Rangerhöhung von Jojachin ganz allein, während nach Hiob auch andere Fromme eine Erhöhung und Auszeichnung erhalten haben. Aber können nicht neben diesem Könige edle Personen, die mit ihm in die Gefangenschaft geführt worden waren, von Evil-Merodach ausgezeichnet worden sein? Es läßt sich leicht denken, daß die Gunst, welche Nebuchadnezars Sohn dem Könige von Juda erwiesen hat, auch auf andere Judäer ausgedehnt worden ist. Stimmen würde damit die Fortsetzung, daß dieselben, welche erhöht worden waren, wieder erniedrigt wurden. Etwa sechs Jahre nach dem Tode Evil-Merodachs regierte nach wenigen kurzlebigen Regenten, Nabonad, der letzte babylonische König, unter welchem die Exulanten, besonders die National-Gesinnten vielfache Leiden erduldeten, gefesselt und eingekerkert wurden. Auf diese bezieht sich die Stelle im Deutero-Jesaia 42,23; 47,6; 49,8; 61,1: לקרא לשבים דרור ולאסורים פקח קוח, und Ps. 107,10—16: ישבי חשך וצלמות אסירי עני וברזל. Elihu würde daher— wenn die Anspielung auf die Vorgänge in Babylonien und im Kreise der Exulanten richtig ist — ein drastisches argumentum ad hominem gebraucht haben. Die Begünstigten und Erhöhten sind, weil hochmüthig geworden, gezüchtigt und durch die Züchtigung gewarnt worden. Einige von diesen haben sich so verhärtet, daß sie trotzdem Gott nicht

angefleht haben: ותעמד לנ . . . לא ישוע כי יאמרם. Für Elihu's Ansicht, — die sich wesentlich von der der Freunde Hiobs unterscheidet — daß Gott Leiden und Züchtigung nur als Warnung verhängt, damit die Glücklichen nicht in Sünde und Frevel verfallen sollen, wäre dieses Argument aus der Gegenwart von großem Effekt.

In Elihu's Rede scheint noch eine Anspielung auf ein historisches Factum durchzuschimmern. Kap. 34,20 und 25 רגע וחצות לילה ימותו ויסר ויטאו והפך לילה erinnern doch ungesucht an die Schreckensnacht in Aegypten beim Auszug der Israeliten: „in Mitternacht starben sie“ — „bei der Nachtwende wurden sie erdrückt.“ Die übrigen damit verbundenen Verse können durch diese Beziehung ungezwungen erklärt werden. Zunächst V. V. 28 להביא עליו צעקת דל וצעקת עניים ישמע, würde sich auf das Wehklagen der Israeliten beziehen. V. 20 b ויסירו אביר לא ביד (zu l. וַיָּסִר) könnte sich auf den Sturz des Gottes Apis (אביר) beziehen, da auch über die ägyptischen Götter das Strafgericht kam. V. 24 ירע כבירים לא חקר ויעמד אחרים תחתם könnte einen ganz vorzüglichen Sinn in diesen Zusammenhang geben, wenn man כְּבוּרִים statt כבירים liest. „Er zerschmetterte Erstgeborene in Unzahl und stellte andere an ihrer Stelle auf“, d. h. er erwählte die israelitischen Erstgeborenen als Geheiligte. Ein ansehnlicher Theil der altisraelitischen Geschichte wäre demnach hier als Beispiel für das Argument aufgeführt, daß Gott die Frevler bestraft und sich der Leidenden annimmt[1]).

---

1) Diese V.V. 21—28, welche die historische Reminiscenz unterbrechen, scheinen dislocirt zu sein und hinter V. 19 zu gehören so daß das רגע ימותו fich an V. כבירים ירע anschließen kann. V. 23 כי לא על איש ישים עוד להלך אל אל במשפט, kann leicht verständlich gemacht werden, wenn man סנים oder סניו zu ישים ergänzt und להלך לְהֹלֵךְ vokalisirt als Partic. Der Zusammenhang wäre demnach:

Wenn ich nicht irre, setzt das Buch die pentateuchischen Gesetze als Gebote Gottes voraus. Hiob behauptet, daß wenn er Gott sein Recht vortragen und darlegen könnte, würde er rein wie Gold aus dem Gerichte hervorgehen; denn er habe stets Gottes Wege bewahrt, sei von den Befehlen seines Mundes und seinen Gesetzen nicht abgewichen, habe die Aussprüche seines Mundes gehegt (23, 11—12) nach der richtigen Construktion, welche die syrische Version erhalten hat. באשרי אחזה רגלי דרכו שמרתי | ולא אט מצות שפתיו | ולא אסיג מחקי. | צפנתי אמרי פיו Klingt nicht diese Klassification der Gesetzesbestimmungen gerade so wie in Deuteronom. in Könige II, 8, in Ps. 19, 8 f. und 119? Der Dichter betrachtet also die treue Beobachtung der verschiedenen Gesetzesklassen, welche von Gott geboten sind, als ein besonderes Verdienst. Er kennt demnach mindestens das Deuteronomium als eine göttliche Gesetzgebung, welche größtentheils ethischer und antiidolischer Natur ist.

Enthält nun das Buch jedenfalls eine Entlehnung von Proto-Jesaia und Anspielungen auf geschichtliche Vorgänge und auf Gesetze aus dem israelitischen Kreise, so ist wahrlich die Untersuchung müssig, ob es nicht eine Uebersetzung aus dem Arabischen sei, und Cheyne hätte dieser von Andern aufgestellten Absurdität

---

V. 19 ולא נכר שוע לפני דל כי מעשה ידיו כלם ....
„ 21 . . . . . כי עיניו על דרכי איש
„ 22 אין חשך ואין צלמות לדתחר שם
„ 23 כי לא על איש ישים עוד סגיו להלך אל אל במשפט
„ 20 רגע ימרו וחצות לילה . . .
„ 24 ירע כבידים לא חקר.

Der dunkle V. רשעים מקום כמקום ראים תחת könnte emendirt werden. . . . וספקם תחת רשעים: Er zerbrach Frevler und ihre Fülle . . . . denn daß פסס „züchtigen" bedeuten soll, ist unerwiesen; dagegen wird in Hiob פסס = פשע im Sinne von „Reichlichkeit" gebraucht.

nicht ein ganzes Kapitel widmen sollen (p. 96 f.), um sie abzuweisen. Wenn man diesen kindischen Einfall auch Ibn-Esra verzeihen kann, so zeugt die Aufnahme desselben in neuerer Zeit von der Unfähigkeit solcher Ausleger, diese großartige poetische Schöpfung zu verstehen. Sie ist durchaus auf israelitischem Grund und Boden erwachsen und ist gegen die vernünftelnden Zweifler gerichtet, welche aus der scheinbar verkehrten sittlichen Weltordnung die göttliche Vorsehung bezweifelt und das gemüthliche Verhältniß des Menschen zu Gott (in Verehrung und Gebet) abgewiesen haben. Charakteristisch dafür ist der Schluß von Elihu's Rede. Nachdem er die Allmacht Gottes in Regen und Wolken, in Donner und Blitz und Schnee, Eis und Kälte, in Windeskreisen und Hitze, in Abwechselung von Dunkel und Sonnenhelle geschildert hat, schließt er: „Darum verehren ihn die (gewöhnlichen) Menschen, und sollten ihn alle, die weisen Herzens sind, nicht verehren? לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב zu lesen לכן יראוהו אנשים ולא יראוהו כל חכמי לב? (LXX φοβηθήσονται δὲ αὐτὸν καὶ οἱ σοφοὶ καρδίᾳ). Diesen ins religiöse Verhalten eingreifenden Zweifel will das Buch bannen; darum läßt es Eliphas in dem zweiten Dialogen-Cyclus sprechen: אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל. „Auch Du (mit der Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit) lösest die Gottesfurcht (Religion) auf und verminderst das Klagen (Beten) vor Gott“. (15, 4). Nur aus der Tiefe und Lauterkeit des religiösen Bewußtseins, wie es in alter Zeit nur im israelitischen Kreise webte, ist diese dichterische Schöpfung entsprungen, und es zeugt von vollständiger Verkennung, ihm einen arabischen oder halb-

---

(20, 22: 36, 18) auch als Verbum (34, 37) יספוק וירב אמריו, wohl zu lesen יַסְפִּיק.

arabiſchen Nährboden zuzuweiſen. Arabiſche Sprachelemente finden ſich überhaupt darin nur für Hitzig und Seinesgleichen, welche, weil ſie nicht im Stande ſind, ein corrumpirtes hebräiſches Wort zu emendiren, zu einer arabiſchen Wurzel Zuflucht nehmen. Dieſe Punkte hat Cheyne nicht mit entſchloſſener Sicherheit behandelt.

(Fortſetzung folgt).

Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen.

Von

A. Neubauer.

(Schluß).

II beginnt mit dem gedruckten שמח ולשון הורית, vielleicht ſeltener als ein Ms. Es enthält Jonathan's Kameoth für die Frau des Josbel ben Feiveſch; für Moſes ben Feibeſch Speier; für Abraham ben Uri Feiveſch Halfen; für das Kind Abraham ben Meir Treni in Metz; für das Kind des Mardekai Levi Schamaſch; für Zadok Weil in Metz; für einen Rabbiner in Schwabach; aus Hannover; für Liberman Halfen in Nancy (נסי), aus Pußweiler (Biſchweiller); für Mardekai in Metz; Moſes Balin; Leb Reski im Elſaß; Raphael ben H. Herz Pußweiler; Menbel Halfen; Jacob Steibensdorf; Hayah

bath Moſes Nalbach; Frau des Lezr ריקסי; Beſchluß der drei Rabbiner über קמיעות, Jakob Joſcha in Frankfurt, Samuel Helman in Metz, Arjeh Löb in Amſterdam, welche auch von folgenden Autoritäten in Venedig unterſchrieben iſt, datirt Dienſtag, den 9. Tiſchri 5512: Salomon b. Moſes Levi Menz; Moſes Menachem מורי; Jacob חי (Vita) Levi; Jacob b. Emanuel Belilios; Simchah b. Abraham Calimani; Jacob b. Simchah Jehudah Saraval. — Fol. 17. Brief von Emden an S. Helman, 13. Schebet, 5521. — Fol. 18. Brief von Nehemiah Reiſcher מיץ . . . דמדינת לוטרינגן וקריכינגין והד מיושבי מדין, אב"ד Metz, Montag לסור אל תשת ידך עם רשע. — Fol. 20 Arjeh Löb an S. Helman, 11. Adar 5511. — Fol. 20 b Jacob Joſcha an denſelben, 5. Niſan 5511. Zu Ende findet ſich folgendes: הנה תשובת הגאון אב"ד ממיץ אינו מצוי ביד המדפיס רק ואת נשא בידו העתק כתב מ"ץ ממינשטר בשמו ר' שמואל עסינגן אשר כתב אל הגאון אב"ד ממיץ בעוד היותו במגהיים והגאון הנ"ל שלח נוף הכתב של רשע הנ"ל ממינשטר ליד הגאון המפורסם אב"ד מפפ"ד להראותו שכל דבריהם שקר וכוב וסותר דבריו כנראה והעתק הרוג מן (?) אלול תקיז"ר לפק. — Fol. 21 Brief des Chajjim Kohn Rapaport aus Lemberg Mittwoch תרי"ם Peſiah 5511. — Fol. 21 b Arjeh Löb an Helman 5511. — 22 Brief von Hirſch, Sohn des Arjeh Löb an Saul Rabbiner in Dubno, ein Auszug ſchickte er früher an ſeinen Onkel Efraim. — Fol. 23 b. Zwei Briefe von S. Helman an Arjeh Löb, 15. Jjjar 5511. — Fol. 24 Arjeh Löb an Helman, 10. Siwan 5511. — Fol. 24 b. Jacob Joſcha an Arjeh Löb und an ſeinen Schwager Jacob, 9. Siwan 5511. — Fol. 24 b überſchrieben: העתק מכתבו שנכתב בק"ק מיץ בשני בהכ"נ בשחר ביום ו' י"א סיון תקיא לאחר שנשמע מהחוצפה שעשה רב הטומאה חיים מלובלין להחרים אנשים כשרים על מעשיהם היפים. — Fol. 25. Brief des Arjeh Löb nach Liſſa (an R. Mardekai), 11. Niſſan 5511. — Fol. 26. Joſua Heſchel לבוב in Schwabach an S. Helman, 15. Siwan 5511. — Fol. 26 b. Helman an Abraham, פרנס ור"א, 10. Siwan 5511. —

Ibidem, überschrieben חעתק מכתב הגאון הגדול המפורסם אב"ד ור"מ דק"ק פ"פ"ד לא"ב"ד מהמבורג ותוכן הדבר דכדי תוכחה ויראה שיבקש מחילה מאת ה' וכבר בא בדפוס בק"ק אמ"ש"דם. Fol. 28. Isaak Selig קרא in Hannover an Helman, 28. Siwan 5511. Fol. 28 b Mardekai in Düsseldorf an Helman, Ibidem Josua in Frankfurt an die Vorsteher in Metz und in Hamburg, 20. Elul 5511. — Fol. 30 b überschrieben: חעתק הלז נמסר לידי המדפיס מבלי ראות הגוף. Brief des Schalom Buzaglo an Jonathan, von welchem Arjeh Löb eine Abschrift erhalten; derselbe an David Meldolo in London, 9. Tammuz ר"א ליצירה (5511). — Fol. 31. Brief des Berusch Levi aus Schachnowitz נאמן ד"א פלוניא an Arjeh Löb, יום א' דסליחות 5511. — Fol. 31 b. Brief an Helman אשר נכתב מגברא מהימנא 2. Elul 5511. — Fol. 32. Aus Venedig an Arjeh Löb, unterschrieben wie oben. — Fol. 33 Abraham aus Lissa an die Vorsteher in Amsterdam, 22. Marcheschwan 5512. Dann folgen zwei Blätter, die Druckfehler enthalten. — Es folgen dann zwei Flugblätter Folio, welche zwei Briefe enthalten, an Simchah Popert in Töplitz und R. Wolf, von Jacob Josicha, Mannheim, ער"ח Nisan 5512 und Arjeh Löb, Amsterdam, 28. Jjjar 5512.

Fol. 38 fängt das Ms. an mit folgendem Stücke: חעתק הקמיע שנתן ר' יונתן א"ב"ד מק"ק אלטונא המבורג וואנויבק תכף מידי בוא לאלטונא לאשה הקצין גבאי צדקה כה' מיכל הלכרשטט סג"ל חתן הקפו"ם כהרר נעטשליק הלברשטט כ"ץ עבור אשתו שהיתה מעוברת וגם נתן לה מבשמי קטרת שלו אשר קרא בשם אהבדלתא דר' עקיבא בשכר שני שפעצי' דזקאטן וכאשר שמע ר' יונתן כי הקול הולך ומתגבר בענין קמיעותיו שלח את ר' חיים שמש אל הקצין כה' מיכל הנ"ל לבקש ממנו שיחזיר לו גוף הכתב או על צד הפחות שר' חיים יוכל להעקו למען יתן פירוש עליו. Das Document mit Commentar folgt in der Hschr.; den Commentar gab Jonathan seinem Schüler Moses ben Gerschon, dem getauften Autor Karl Anton. Schalom Buzaglo übergab es dem Rabbiner in Amsterdam, welcher es nach

Prag schickte. Präger fügt zu Ende hinzu (Fol. 44 b) אמנם כאשר הפירוש הזה טכל וחכמה משולל: דברתי הבוגד עד מתי אתה בעמק מסתולל. יאנק אך ייונק גם עוולל. לצחוק אמרתי מהולל. ונתן השבי על במותיך חלל.

Es folgen dann Proclamationen (כרוז) A. (Fol. 44 b) 27. Schebat, 5511, in א'ה'ו, בתחלת הרעש. b. (Fol. 46) 3. Ijjar, אחות השמשקויל שהיתה דבוק בהקאק (?) אשר באלטונא ולא ידעו 5511 מי היה הכותב והמרבק וזה היא נוסח הפא ש קוויל.

י נער ה' בך השטן. —
ה מאכיל לישראל טרפן וזארק בראשן.
ו הכותב קמיעות טמאות בשם השטן.
ב ראה כמשמ מורשה, ומעשיו כבלעם הרשע.
ת מות נפשו מות רשע, כבלעם הרשע.
ב תן גנב יעיד על הקבלה במהרה יבוא עליו מפלה.
נאום הכותב ר' אנטכי מיט דיא ראץ נעם.

c. (Fol. 48) 18. Ijjar 5511 bei Gelegenheit als Eliah Oppenheim und andere Anhänger Jonathans den Vorbeter Moses קצב nicht zulassen wollten. Als dieser das Kadisch vor Minchah begann, kamen מ' פוידט und Judah Scherlivenzki und andere Anhänger, um den Chazan gewaltsam aus der Synagoge zu schaffen. Jokl Hausen, Herz Breslau und David Leibesdorf nahmen sich des Chazan's an. Dadurch entstand ein großer Tumult, und Militär mußte herbeikommen, um letztern zu befreien. — Es folgen dann Briefe Helman's an Arjeh Löb (ער"ח Adar 5511) und an die vier Gemeinden in Polen, in einem sagt er am Schlusse הכותב מהמבורג הוא ר' יוסף פרענר ואת שמו לא רציתי לגלות לשום אדם למען לא יכירו בו האויבים. Fol. 60 b überschrieben: העתק כתב התקשרות החתומים. אשר עשו ברבר שראה ר' יונתן ומרבקיו כי איזה קמו"פ הקהלות ואשר האיר ה' עיניהם. מתחילים לפתוח פיהם בפומבי. וביחר שהקצין המנהיג ר' יוזפא נעטינג יצ. אשר היה בתחלה אחד ממרבקיו. עתה הוא אומר דברים לכבוד ה' ומשיחו. ויהי כאשר יראו לנפשותם. אולי ירבו שונאין. ויעלו לרדותו

מן הארץ. עשו כמרשתם כתב התקשרות הלז. והוא מההעתק אשר נתן בעל כחזו שלא בטוכתו הפרנס ר' אליה אשכנזיים להשר השמש דרעשקי י"ר"ה. Mit mehr als 160 Unterſchriften. — Fol. 64. Ein ähnliches Document, überſchrieben כנוסח התקשרות החתומים אחר אשר הוציאו מרבקי ר' יונתן קול כאלו הוא מנושא לאב"ד ור"מ דק"ק פראג ומדינת פיהם יע"א כנראה מדרצוף תוך השטר ובאמת לא היה ולא נברא רבר וה מעולם כי ארבעה כבר משנת אלף תשמח למניתים יצא רת המלכה מאוגרן ירי"ה שלא יורש לרי' לבוא עוד במריתה והוקם על כסא הרמה הגי"ל הגאון הגדול אב"ד ור"מ דק"ק אשכנזים אשר באמשטרדם סהר' אריה ליב נר"ו והיתה זאת אך לרושם בקרב העם. Fol. 65. Brief des Joll Levi Hurwitz aus Blogau an Arjeh Löb, 17. Marcheſchwan 5512. — Fol. 66 Brief an Mardekai Hedſcher an ſeinen Bruder Lazi in Braunſchweig, 7. Tammus 5511 שהוריח מרבקי ר' יונתן נגר רת ורין ונגר תיקון הקהלה ע"י ט"ו אנשים שהעלו בגורל כפי ראות עיניהם והכריזו אח"כ בפקורת השר אויבערעוידענט ירי"ה שהוסר מפרנסתו. אמנם הגיע הדבר ע"י מרבקי ה' יונתן בשם ר' הירץ פישרט עם קונסארטן לפני אדהמיהה' ויצא הדין שישיבידן על בנו בכל' — כבוד שבעולם ויהי כל המאוהע כמעשה טוטולואהן וכן לא תעשה בישראל Fol. 68. Ueberſchriften: העתק כי ר' אלי' האלבער בהיותו א' אמשרדם לדרמוסים פה ונאבד הכתב מידם ובא ליד איש א' מהשרידים אשר ה' קורא עלידם, 10. Elul 5511. — Fol. 69 b überſchrieben העתק כתב של ר' נטע אייבשיץ אשר כתב להרב חיים אב"ד בלובלין וכאשר מובילו לא שולם שכר רבי דואר ושלחו משרתו רבי דוקר להיהודים לראות למי ששינך האגרת ומי הוא כותבו ובא ליד תראשי ב"ד הרבני סהר"ר אפרים העקשר נתן ובהסתכלו ראה למי הכתובת הזאת, 10. Marcheſchwan 5512. Spricht von R. Joſe כרעין, Factor des Königs von Polen, der ſich beim Miniſter Brühl verwenden ſoll; auch ſoll er ein Schreiben von Salman Walach (ואלך und ואלך) verlangen. In der That wird bemerkt, daß ein Schreiben von dieſem ſich da befand. — Fol. 76. Ueberſchrieben: העתק כתב התנצלות שנתן ר' יונתן לתלמידיו ומרבקיו ושלח אותו לכל קצוי ארץ הרחוקות להשתעת בזה את לב העם למען יאמינו ם וישעו מרברי שקר: והנה זה בקצר

תקי"א. — Fol. 81 b. Brief von Isaac, Rabbiner in Dukla an Arjeh Löb, 5. Chanukah, 5512. — Fol. 83. An denselben von Zebi Hirsch Oppenheim, Rabbiner in Hildesheim, 9. Schebet, 5512. — Fol. 84. Brief von Josua Heschel Loev, Rabbiner in Ansbach an Jakob Joscha in Frankfurt, ר"ח Adar, 5512. Beigelegt ein Brief von David Strauß in Fürth an Josua Heschel mit dessen Antwort. - Fol. 87 b. Brief von Chajjim Kohen Rapaport in Lemberg an Arjeh Löb, 12. Ijjar, 5512. — Fol. 89 überschrieben תוכחת מגולה מהגאון מוהרר יעב"ץ נר"ו כתובה באמשרדם באו היות שם אל המנהיג ר' וואלף האלי ובנו ר' שמואל כ"ץ סיון תקיב ואותו הכתב הועתק כל"א ור' יונתן עם מרבקי רביאו בשער ארהמירה לענוש את הגאון הנ"ל על ככה. — Fol. 93 b. Ein zweites Schreiben aus Venedig (Unterschriften wie oben) an Arjeh Löb, 25. Tamuz 5512. — Fol. 96 b. Brief des Abraham Maler in Oettingen, später in Bamberg an David Strauß in Fürth, 11. Tammuz 5512. — Fol. 99 b dessen Antwort, 14. Ab 5512. — Fol. 100 b, überschrieben: העתק כתב מה ששלחו מרוקק אה"ו יע"ג בשם פ"ם הי"ג ק"ק אף שלא היו מקובצים או וכלל ואת נמתב בשמם לקק אמשטרדם להדוף ולרדוף את הגאון מוהרר יעב"ץ נר"ו בשם וכנו היה כ"ד אלול תקי"א. — Unterschrieben: Naftali Herz Popert für Judah Löb ben Simson, Moschel Siml סגל משולמל; es ist hier die Rede von Wolf Friedberg. Nach den Unterschriften liest man folgendes: וזאת למודעת כי כאשר ר' אליה אופנהיים שהיה או פה"ד ירא על נפשו אשר באחרית ורומים בהשתנות העתים ישאלו ממנו מה ראה על ככה ומי רגיע אליו לחתום במקום שלא אמרו כל הקהל יום! ובלתי ידיעתם שלח זה השטה ר' הירץ פוספרט עבורו ובאמת ראינו כי ה' היתה בו להזמו כי מיחתו היתה שלא כדרך הטבע כי שכב יותר מן ד' ימים בגסיסה והיו עיניו וחלות ופיו פתוח ולשונו כרוח ה' יצילנו ויכפר לו וכקהל המבורג רחם זה ר' ליב שלא בחדשו וכן עשה ר' וימל ויער הנ"ל. Es wird dann noch von anderen gesprochen, die Emden an Rabbiner schrieb gegen W. Friedberg. Es folgen Bestätigungen für die treue Abschrift: Eliah ben

Ifrael, Schwiegervater des Rabbiners in Brisk, Simeon aus Liffa, datirt Königsberg, 6. Ab, 5591. Auch von Chajjim bar Joseph Fürst bestätigt, Hamburg, 27. Elul 5511. — Fol. 106 folgt eine andere Redaction des Briefes von S. Essingen an Helmann (Vgl. S. 258). — Fol. 108 b Brief von Malachi ben Jacob Kohen aus Livorno, 23. Tebet 5512, an Emden. Nachschrift אגרת החמודות של מע"ת והקמיעין ואגרת הרב המופלא כמוהרר ישע אבי"ד ור"מ דפ"פ דמיין נר"ו ישלחו בע"ה לרבני ארגיל בספינה הראשונה ההולכת לשם ובענין החבורים היקרים שהוציא לאור הרפוס כבור רבנתו לא זביתי לידעת מזה כלבדם. יען וביען הגביר אברהם סמורנו יציו מאו ומקדם. שלח התימה כאשר הוא לכהר' אהרן מרלמו לנא אמן כי כן צוה לו כה"ר אברהם מולכו מהמבורגו שכבר כתב ענין זה באריכות מהכא להתם. Fol. 111 b Aufruf (כרוז) Hamburg, 8. Tischri 5512, Mardekai Hekscher wieder einzusetzen. — Fol. 113. כזו נברו בשם העצה יר"ה בכל בני"ן בהמבורג יום איר תקי"ב לפ"ק או כאשר הכה באגרוף שלמה האלנדר הרשע בצד"י את החסיד ודיין ר' מרדכי הענויא נר"ו. אשר אח"כ כאשר נשבע שלמה הלז אצל השר השופט יר"ה שלא ילך מכאן עד גמר דינו בדבר הלז עבר על שבועתו שני כתבים המכחישין. — Fol. 115. וברח לו לברלין כן יאבדו ומי זה את זה אשר כתב השמש ונאמן דק"ק מץ יע"א מוהרר מרדכי גומפריך בירע נר"ו אשר הראשון נאמר בו שהוא היה אנוס לחתום הקמיעות ובכתב השנית מכחיש כל זאת והראשון נכתב יום א' כ"ה תמוז תקי"א ור' יונתן שלח העתק אגרת הנ"ל לכל עבר ולכל צד בקצוי הארץ זה נתן ר' גומפרין שמש הנ"ל להקומ"פ המפורסם כהר"ר בערמן שפייאר בק"ק מץ להכחיש דבריו הראשונים אשר לא יצאה הרעה והמכשלה הזאת מתחת ידו. Fol. 118 Brief von Ezekiel Landau aus Jampol בירח זו 5512. Fol. 133 b Brief von verschiedenen Personen in den Dreigemeinden אהיו an Rabbiner in Littau, um eine Excommunication gegen die Gegner Jonathans zu verlangen, mit 25 Unterschriften. — Fol. 137 b חרם aus Mir in Littauen, welche der Rabbiner aus Eluzk zu zeichnen verweigert, 5. Kislew 5512, mit 19 Unterschriften. Die Rabbinen aus Brisk,

Pinsk, Minsk und andere zeichneten nicht. — Fol. 190 b חרם aus Brody, gegen die Anhänger des Kameoth u. s. w., Elul 5512, mit 9 Unterschriften. Fol. 192. חרם von Isaac aus Dokla, 25. Elul, 5512. — Fol. 143. חרם aus Pinsk, Sluzk und Zamosc. — Fol. 147 Aussage eines Schülers Jonathan in Constantin, unterschrieben Jechiel Michel ben Samuel aus Lublin. — Fol. 147 b. Brief aus Altona-Hamburg an Josche, Arjeh Löb, Helmann und Isaac Selig in Hannover 5. Schebat 5518, mit 5 Unterschriften. Es folgen die Antworten, der erste schreibt aus Worms. — Fol. 159 b. Jonathans Schreiben an Josche in Worms, Altona ריח Adar 5513. — Fol. 165 b Brief von Isaak in Biala, von R. Meir in Proßnitz, (אשר הוה שם בומן ליבלי פרוסטיץ ימ״ש) an R. Baruch, der diesen den Rabbinen der Vierländerin Polen zu übergeben hat, ohne Datum. — Fol. 169 R. Josche an die Dreigemeinde שרוי, Worms, 6. We-Adar 5513. Fol. 173 Brief von Jokl Hausen, Getschlik Halberstadt, Mordekai Heckscher, Josse Getting und Moses Goldschmidt an die Rabbinen in Frankfurt, Metz, Amsterdam und Hannover, Hamburg 5. Ijjar 5513. — Fol. 174 b. Ein anonymer Brief aus Berlin an R. Hirsch in Glogau. — Fol. 176 b Brief aus אהי״ו an die Rabbinen in Glogau und Lissa, Hamburg ריח Ijjar 5513, mit 9 Unterschriften. Es folgt die Antwort aus Glogau an Jakob Hurwitz. — Fol. 177 b. Brief aus Worms, 13. Ijjar 5513 mit 6 Unterschriften an אהי״ו, das Pasquil betreffend, von 43 Personen unterzeichnet. Zu Ende עסח הפאשקוויל לא רציתי להעתיקו מפני שהוא מלא מרמה ותוך כל זה דובר נבלה ועתיק על אותו הצריק . . . מהר״ר יעקב יושע. Es folgt die Antwort, mit 9 Unterschriften. — Fol. 181 b זה נסח שהכריזו קהל וירמיזא ס׳ פאשקוויל הנ״ל. — Fol. 182 b. כרוז שנכרז בכל כהכ״נ בעיר המכונה בפקודת השורה יר״ה לשמור השלום בין עם היהודים ט״ז מנחם תקי״ג. Drei Tage vor der Verlesung, beschimpfte Löb Hildesheim den Moses Goldschmidt, nachdem sie den Richter

Ankelmann verließen, wofür ersterer 200 Thaler Courant Strafe zu bezahlen verurtheilt wurde. — Fol. 183 b. ובבה"נ אשר לקהל המבורג לבדם נכרו ט"ז מנחם ההוא כנזרת הלז. Moses Golbschmidt schickt zwei Notare am 20. Ab zu Jonathan mit einem Absetzungsbefehl. Es folgt der Compromis mit Jonathan und weitere Correspondenz mit ihm über die Sache, wie auch mit den Rabbinen in Glogau und Lissa. — Fol. 192. Brief des Mardekai Heckscher an Jacob Levi in Glogau und Abra in Lissa; es folgen die Antworten. — Fol. 196 Aufruf der Regierung, 23. Elul 5513 um Jonathan abzusetzen, nachdem Lbb Hilbesheim es nicht zu thun wagte. — Fol. 196 b Brief aus אהיו nach Lissa ע"ה 5513. — Fol. 188. חרם aus Jereslav 3. Marcheschwan 5514, beschlossen in der Vierländer Synode, mit 10 Unterschriften. — Fol. 199 Brief aus Glogau und Lissa an אה"ו datirt טבת ח' המחלוקת יום ג' כי טוב שנשקם בו תקייב שה' שליכמשיקים; es folgt die Antwort, mit 10 Unterschriften. — Fol. 202 Brief aus אה"ו an die Rabbinen אשר נמרים בקנטרים אסטקלייא חמאירה יש בהמבורג, 29. Tebet 5514. — Fol. 203 dieselben an R. Herz פילא in Berlin, 24. Tebet; die Antwort folgt, 28. Tebet. — Fol. 205. Brief von R. Mardekai aus Lissa an dieselben, 19. Adar 5513. — Fol. 206. Brief des R. Abraham aus Samosc, datirt Jareslaw, Kislew 5514. Zu Ende des Bandes sagt Präger, daß er alle Briefe nach den Originalien copirte, 9. Adar 5514.

B. III. Beginnt mit einer langen Vorrede, worin Präger nicht genug Schimpfwörter auf R. Jonathan findet.

Fol. 5. Aus Altona und Bandsbeck an verschiedene Rabbinen, (לגאונים המכובדים) um Rath und Beistand nach der Absetzung Jonathans, datirt 28. Schebat 5512. Es folgen Antworten aus Worms, Amsterdam, Hannover. — Fol. 15 b. Ueberschrieben פיוטי טרטה. פלם לרוח הרעתק מכתיבת יד הסין ר'

יונתן איבשיץ ממש אשר רצה לנסות ולהבחין כתבי הקודש איזה מהם יכשר לקמיעותיו לפירוש נכון ורצה לשנות התיבות והאותיות כאות נפשו לרעה, worauf noch andere Auszüge aus deſſen Werke folgen, beſonders ſein ומר אילת אהבים. — Fol. 21 b. Moſes Goldſchmidt an die Rabbinen in Glogau und Liſſa, 8. Tammuz, 5514. — Fol. 25. Derſelbe an die בעלי אספקלריא המאירה, 20. Tammuz 5514. — Fol. 27. Derſelbe nach Mainz, Fürth, Bamberg, Schwabach und nach Mähren. — Es folgen die Antworten. — Fol. 35 b. Aus Amſterdam, worin ein Schreiben lag von Beruſch Parnas aus Lemberg an R. Abraham, R. Chijja aus Lublin, Brody, 18. Marcheſchwan 5514. — Fol. 38. תרם aus Pinsk, 14. Ab 5513, unterſchrieben Iſrael Iſſerl. Ein anderes aus Wiſun von Meir Ginzburg. — Fol. 39 b überſchrieben מודעא אתרתא אשר כתבו וחתמו ושלחו הגאונים . . . כעלי אספקלריא המאירה für die Gemeinden in Polen, ר״ח Ab 5514. — Fol. 41. Correſpondenz zwiſchen David Strauß und Jacob Joſcha. Fol. 46. Schreiben an Jacob Joſcha, als er nach Frankfurt zurückkehrte, von den Gemeinden Hamburg (25. Tebet 5515) und אה״ו mit 23 Unterſchriften. — Fol. 49 b aus אה״ו nach Fürth. Der Band ſchließt Fol. 51 mit einer Schrift התנגדות, 115 Anklagen gegen Jonathan, woraus ich folgende Stelle aus der Vorrede gebe. כלהמובא בקונטרסים זה אינו כי אם מהתנגדות שישנו נגדו מיום בואו לק״ק אלטונא יע״א וכי תקצר המצע מהשתרע מדונזו פשעיו אשר עשה בק״ק פראג יע״א נגד הגאון המפורסם נשיא ארץ ישראל אב״ד ור״מ כמוהרר דוד אופנהיים זצוק״ל או בהתחברו לכת הרשעים נחמיא חיא חיון. ליבלי פרוסטיץ. ר׳ ישעיה מוכיח וגם אחד מן אל המרסור ושליח לעבירה משה מאיר מואלקוי תיפח רוחם ונשמתם ופשיטא כאשר צוה להדפיס בפראג התלמוד הבבלי בחסרון ומגרע רבה כאשר התחילו כבר לעשות באיזה מסכתות. וכל זה בסיעתא דשמיא האוילפואיד אשר אליו היה תשוקתו בכל.

Das סדר נזיקין (Nr. 2229), wovon nur der erſte Theil

vorhanden ist, scheint eine erste Redaktion der נחלי אש zu sein. Das Titelblatt hat folgende Stücke:

השור והבור נחשים ועקרבים. שפערו פיהם והטירו נגד הבן. יהושע וכלב לדבר אחד נתכוונו לעלות לירושלים. יקבלם משכורתם כח"ל בכפלים. ולא לחנם הלך עורב אצל זדיר: כי מה שאירע לזה אירע לזה. אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. ולזה אמר המלאך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא. לכן אין רפואה למכתם זאין תרופה לנשטתם. כי אם יהודו על עונים חידונים ויבקשו מחילה מארון העולם ומרבונם. אלטונה אולי יש תקו"ה לפ"ק.

Folgendes Gedicht bildet die Fortsetzung:

י ונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה
ה נצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התורה נשמע בארצנו
ו כל הטינופת לא יטנפוך
ב יקולשפורג העלישוי וכל מימת פולין והגר בכל מעלות ומרות ידלוך
ת מים תהיה עם ה' אלהיך
כ ופת תטפנה שפתותיך דבש וחלב תחת לשונך

ה"ה אדונינו מורינו ורבינו הגאון הגדול המפורסם כבור שמו כמהורר יהונתן נר"ו אשר"י הדור שלו זכה מאקי' המערכה.

Auf der Rückseite, hinter dem Inhaltsverzeichniß, liest man folgendes: וילקט יוסף את כל הכתב. המעט הוא אם רב. החזק הוא הרפה. לעצור המגפה. שברו אנשי בליעל. במרד ובמעל. להטיל מום בקדשי עליון. כאשר המה בגליון. למען תהיה ואת לזכרון. למחילה ולכפרת עון.

Worauf ein Gedicht gegen Jonathan und Anhänger. Ich gebe nun das Verzeichniß der Piecen.

Form f. כרזים aus Hamburg und Altona, 13. Schebat 5511, mit dem Pasqueil wie oben (S. 260.) — כרוז aus אה"ו, 33 Omer 5511. — חעתק מכרזו שנכרז קודם שנתנו החרם כל בו. — Brief Emden's an die Dejanim in Frankfurt, ohne Datum. — Brief Joscha's an Jonathan, und die Antwort. — Die Dreigemeinden an den Rabbiner in Amsterdam. — Brief von Naphtali Herz Kirchheim, Wassertrillingen wie des Henle R. בעל ס'

שטרית הנפש, Schwiegersohn des Herz Kaidonower, nach Amsterdam, 27. Tammuz 5511. — חרם aus Lublin gegen Emden und Andere, mit Unterschriften und Briefen an Jonathan, 8. Tammuz 5511, unterschrieben Abraham ben Chajjim und Salomon Dajjan. — Aus Posen, 8. Tammuz 5511, mit Unterschriften. — Brief aus Nicolsburg nach Frankfurt, Fürth und Amsterdam, 5511. — Aus Helischau nach אדר״ח Ab 5511, — beide mit Unterschriften. — Aus Krakau an Josche, und ein zweiter an Jonathan, beide 7. Ab 5511.

Rabbi Abahu.
Charakter- und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers.

Von
Dr. G. Perlitz.
(Fortsetzung).

Am Pessach bringen wir das Omer. Die Darbringung dieses Opfers hat eine große Bedeutung; um des Omers Willen wurde Israel in den Tagen Gideons aus der Hand der Midjaniter befreit 1). Gott traf Anstalten zur Befreiung Israels aus Aegypten, während das Volk beim frohen Mahle saß 2) und das Pessachlamm verzehrte. — Wann Israel die Feste feiern soll, das zu berechnen und zu bestimmen überläßt er ihren Aeltesten und Weisen, denen er die Einsicht giebt, das Rechte zu treffen. Drum lautet ein Psalmvers: Heil dem Volke, das von Gott erleuchtet, den Tag des Posaunenhalles festzusetzen versteht 3). Rabbi Abahu giebt eine Erklärung dafür, daß am Neujahrstage die Hallelpsalmen nicht recitirt werden. Die Bücher der Lebenden und der Toten sind vor Gott an diesem Tage aufgeschlagen, drum stimmt Israel keine Jubellieder an 4).

1) Lew. R. 27. אמר ר' אבהו היא (מצות העומר) שעמדה להם כימי גדעון שנא' ויבא גדעון והנה איש מספר לרעהו חלום ויאמר וכו' והנה צליל שעורים וכו'.

2) Chasit P. עד שהמלך.

3) Lew. R. 29 אשרי העם יודעי תרועה ד' באור פניך יהלכון ר' אבהו פתר קרא כת' וקנים שהם נבנסין לעבר את השנה מה הקב"ה עושה מניח סנקלטין שלו מלמעלן ויורד ומצמצם שכינתו ביניהם מלמטן מלאכיו רשת אומרים הא [תקוף הוא ותקוף הוא אלהא מי שכמוב בו אל נערץ בסוד קדשים רבה מניח סנקלטין שלו ומצמצם שכינתו לשמה כל כך למה שאם פעם בדברי הלכה הקביה מאיר פנידם ההיד באור פניך יהלכון.

4) R. Ḥ. 32 b בראש השנה ליבא הלל מאי טעמא א"ר אבהו אמרו

Warum bläst man in ein Widderhorn? fragt er, und die Antwort lautet: Gott habe dies befohlen, um dem Volke die Opferung Isaks zu gedenken und ihm dies anzurechnen, als ob er bereit wäre, sich selbst zu opfern 1).

Zum Versöhnungstag bemerkt Rabbi Abahu, daß an die Stelle der Opfer, die einst das Volk sühnten, das Gebet getreten sei 2). Es werden jedoch nur die Sünden vergeben, die man gegen Gott begangen. Wenn es aber an einer Stelle heißt: „Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt, so sühnt ihn „Elohim", so ist dieses Wort hier durch „Richter" wiederzugeben 3). Von Rabbi Abahu rührt der Ausspruch her, daß der Gebrauch der Bachweide am Hoschanatage auf eine alte Prophetensitte zurückzuführen sei 4). Der Pflanzenhund am Hüttenfeste hat eine große Bedeutung. Wer den Feststrauß schwingt, dem wird dies angerechnet, als hätte er ein Opfer dargebracht. 5) Des-

---

מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה.

1) ibid 16 a אבר ר' אבהו למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכר לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

2) Chasit כמגרל דוד — כחוט השני שפתותיך ומדברך נאוה זה לשון של תורית ומדברך נאוה זה שעיר המשתלח אמר להם רדושת פה חביבה עלי כחוט השני של תורית ר' אבהו אמר עלה ונשלמה פרים שפתינו מה נשלם תחת פרים ותחת שעיר המשתלח שפתינו ומדברך נאוה מדברך יאי מדברותיך.

3) Joma 87 a רמי ליה ר' יוסף בר חבו לר' אבהו עבירות שבין אדם לחברו אין יה"כ מכפר והא כתוב אם יחטא איש לאיש ופללו אלקים מאן אלקים דיינא. Weitere Bemerkungen zum Versöhnungstag Lew. R. 21, Joma 3 a, 29 a, Jer Joma 14 b. (Ed. Wien).

4) Sukka 44 a ראר' אבהו ערבה יסוד נביאים היא.

5) ibid 45 a אמר ר' אבהו מאי קראה שנאמר אשרו חג בעבותים עד קרנות המזבח א"ר אבהו כל הנוטל לולב באגודו ודדם בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנא' אשרו חג בעבותים עד קרנות המזבח. Weitere auf Sukka und Lulaw bezügl. Aussprüche Taanit 2 a, Sukka 34 a Grkl. des Verses קח על מים רבים צפצפה שמן ibid 35 a ר' אבהו אמר א"ת הדר אלא הדיר.

gleichen hat auch das Gebet um Regen am Schlußfeste eine große Wichtigkeit. Bedeutungsvoller ist der Tag, an welchem der befruchtende Regen aufs Erdreich herniederfällt, als der Tag der Wiederbelebung der Toten. Denn diese wird nur den Frommen zu teil, jener aber kommt allen Menschen ohne Ausnahme zu Gute 1). Wenn der befruchtende Regen zur Erde niederfällt, oder wenn der Bräutigam, der seiner sehnsüchtig harrenden Braut entgegeneilt — wie sich Rabbi Abahu poetisch ausdrückt — spricht man eine Benediktion 2). Ueber jeden Genuß muß man einen Segensspruch sprechen. Die Welt gleicht einem Weinberg, den man durch Lobsprüche und Benedeiungen anslösen soll 3). Wenn man ins Badehaus geht, so betet man: Möge es Dein Wille sein mich vor einem etwa ausbrechenden Brande, vor dem Einsturz einer Ruine zu hüten und mich zu schützen, daß ich durch das heiße Wasser keinen Schaden nehme 4). Rabbi Abahu betet 5): Ewiger Zebaot: Heil dem Manne, der auf dich vertraut, möge es Dein Wille sein, mich vor bösen verhängnisvollen Stunden zu hüten, die unversehens kommen über uns 6). Zum fünften Gebot bemerkt Rabbi Abahu: Der Ge-

---

1) Tanit 7 a אמר ר' אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים דאילו תחייה המתים לצדיקים ואילו גשמים בין לצדיקים בין לרשעים.

2) ibid 66 אמר ר' אבהו מאימתי מברכין על הגשמים משיצא רוחן לקראת כלה.

3) Jer. Berachoth 9 d. אמר ר' אבהו פן תקדש המלאה הורע אשר תורע ותבואת הכרם תעולם כלו ומלואו עשוי ככרם ומהו פדיונו ברכה.

4) ibid 14 b. כגם למרחץ אומר יהי רצון שתצילני משריפת אש מהזק החמין ומן המפולת אמר ר' אבהו ה'דא במרחץ שהוא ניסוקת אבל במרחץ שאינו ניסוקת אינו אומר אלא מהזק חמין בלבד.

5) ibid 6 d ר' צבאות אשרי אדם בוטח בך יהי רצון לפניך ד' אלקינו ואלקי אבותינו שתצילנו משעות רעות החצופות הקשות היוצאות ומתרגשות לבא לעולם.

6) Weitere auf Gebete bezügliche Aussprüche sind Berachot 45 a. מה'מ (רג' שאכלו כאחד חייבין לזמן) רבי אבהו אמר מהכא כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלקינו.

horsam gegen den Vater muß so weit gehen, daß der Sohn einen mit Gold gefüllten Beutel fortwerfen muß, wenn es jener befiehlt, vorausgesetzt, daß er sich dadurch nicht aller Mittel entblößt 1). Rabbi Abahu berichtet, wie Rabbi Elieser seine Schüler über den Grad der Ehrerbietung belehrt habe, die ein Sohn seinem Vater schulde. Jener Lehrer habe nämlich auf das Beispiel des Dama, des Sohnes des Nethina aus Askalon hingewiesen, den der verlockendste Gewinn nicht bestimmen konnte, seinen Vater aus dem Schlafe zu wecken 2). Die Liebe der Eltern zu den Kindern ist überaus rührend 3). Auch vor dem Lehrer soll die Ehrfurcht groß sein. Wer Schlechtes von ihm denkt und redet der hat eine so schwere Sünde, als wenn er sich wider Gott

---

Jer. Berachot 6 a רבי אבהו הוה יתיב מתני בכנישתא מרדתא דקסרין . . . אתא עונתא דנשיאת כפים לא שאלין ליה אתא עונתא דמיכלא ושאלין ליה אמר לון על נשיאת כפים לא שאילתון לי ואמיכלא שאילתון לי בעי קומי ר' אבהו מפני מה פורשים מצואתו ומימי רגליו אמר ibid 6 d לון מפני שמחשבותיו רעות וצריך לחתום בהבדלה ibid 9 b.

Jer. Tanit 6 b אמר ר' אבהו כיתיב בקראי ענני אלקי צדקי בצר הרחבת לי אמר דוד לפני הקב"ה רבון העולמים כל צרה שהיתי נכנם לה אתה היית מרחיבה לי נכנסתי לצרה של בת שבע ונתת לי את שלמה נכנסתי לצרתן של ישראל ונתת לי את בית המקדה Jer. Bikurim 64 a אמר אתא עובדא קומי דר' אבהו (גר מביא וקורש Jer. Sota VII 8 ר' אבהו ולמה קורין עשר תעשר כי תכלה לעשר על ידי שיצאו ישראל מעשה ברבי מאיר שחלך Megilla 18 b משביעית לשמינית שלא לשכח וכול לעבר שנה בעסיא ולא היה שם מגלה ומצאה מלבו וקראה אי"ך אבהו' שאני ר' מאיר דמוקים ביה ועפעפיך יישירו נגדך. An diese Aussprüche über Gotteshaus und rituelle Gebräuche reihen wir an Berach. 62 b, Megilla 29 a (לעשות) ר' אבהו אמר אם היה שביל מעיקרו מותר הדהן פרוורה מה מיעבר בגוזה ר' אבהו Meg 13 b ביה"כ קפנדריאו Sota עבר בפרוורה (ומסיק שאני ר' אבהו שהלך לשם משום תינוקת) אמר ר'אבהו כל האוכל פת בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טהרה 4 b שנ' ויאמר טמא .ד ככה יאכלו בני ישראל את לחם טמא וכו'

1) Jer. Peah 15 c אמר ר' אבהו בשם ר' יוסי בר חנינא מנין אפי' אמר לו אביו השלך את הארנקי לים שישמע לו בהדוא דאית ליה תורין ובעושה נתת רוח לאבין.

2) Deut. R. I אמר ר' אבהו שאלו תלמידיו את רבי אליעזר הגדול אי זהו כבוד אב אמר להם צאו וראו מה עשה דמה בן נתינה באשקלו.

3) Tanchuma Sajria אמר ר' אבהו התנוק יוצא מטעי אמו מלא רירין ומלא דם והן מרחצין אותו וכו'

aufsehnte 1). Als ein Mann, der solche Ehrerbietung beanspruchen darf, gilt derjenige, der weltliche Geschäfte vernachlässigt, wenn es das Studium des Gesetzes gilt 2), wer aber das Gelernte vergißt, der soll seiner Würde verlustig werden. 3) Als Lehrer, dem man Ehrfurcht schuldet, gilt der, dem man den größern Theil seines Wissens zu verdanken hat 4). Stirbt ein Gesetzeslehrer, so soll man trauern und sich an demselben Tage, an welchem der Todesfall eintrat, der Speise enthalten. Das Wort des Weisen ist folgenschwer sein Fluch trifft ein, selbst wenn er ihn nur bedingungsweise ausgesprochen hätte 5). Rabbi Abahu warnt vor dem Schlagen im Zorne, weil leicht ein Todschlag die Folge sein könnte 6). Der Todschläger, der in einer der Zufluchtstädte internirt ist, darf, wenn man seiner benöthigt, zum einstweiligen Aufenthalt nach einer andern Stadt sich begeben 7). Sehr oft spricht Rabbi Abahu über die Heilig-

---

1) Num. R. 18. א״ר אבהו כל המהרהר אחר רבו כאלו מהרהר אחרי השכינה שנא׳ וידבר העם באלקים ובמשה Siehe auch Tanchuma zu קרח.

2) Midr. Kohelet Schlagw. כי העושק: אמר ר׳ אבהו איזהו תלמיד חכם המבטל עסקיו מפני משנתו.

3) Joma 38 b רבי אבהו (כל המשכח דבר מתלמודו) מורידין אותו מגדולתו שנא׳ כי אתה הדעת מאסת ואמאסך מכהן לי.

4) Jer. M. K. 9 a איזהו רבו כל שרוב תלמודו ממנו, הרואה ת״ח שמת כרואה ס״ת שנשרף א״ר אבהו יבא עלי אם טעמתי כלום כל אותו היום.

5) Sanh. 110 a, Makot 11 a אמר ר׳ אבהו קללת חכם אפי׳ על תנאי היא באה מנלן דקאמר לשמואל כה יעשה לי אלקים וכה יוסיף אם תכחד ממני דבר וכו׳.

6) Num. R. 11 Echa Rabbati P. על ההרים ר׳ אבהו הוה יתיב פשיט בחורא כנישתא מדבתא דקסרין חמא חד פארי בתר חבריה ובידיה חד קטן בעי דימחיניה בה חמא מזיק פארי בתריה ובידיה חד קטן דפרזל נפק רבי אבה ופארי בתריה א״ל לא תמחיניה דלמא הוא מיית א״ל רבי מן הדא והוא מיתא א״ל הא מיקא פארי בתרך ובידיה קטנא דפרזלא אם מחי ליה בהא והוא מחי ליה בההיא והוא מיית.

7) Jer. Mak. II. 6 א״ר אבהו וחוזר במיתתו של שלישי א״ר אבהו צרם לדבר שלחו ומביאין אותו משם.

keit der Ehe, über Keuschheit und Wohlanständigkeit. Bei der Erzählung der Schrift vom ersten Menschenpaar macht er die Bemerkung, daß Gott selbst die Ehe gestiftet und feierlich gesegnet habe. (Siehe ob. S. 73 ff). Aus einer Ehe, die von einem würdigen Manne mit einem tugendreichen Weibe eingegangen wird, gehen auch wackere Kinder hervor. Führt ein Riese eine Riesin heim, so ist die Frucht der Verbindung wiederum ein Riese. Der wackere Boas vermählte sich mit der edlen Ruth und er wird der Stammvater des Königs David 1). Mit Anstand soll sich der Mann seiner Frau nahen, ohne ihre Erlaubnis darf er in ihr Gemach nicht eintreten 2). Er soll überhaupt nichts thun, was gegen den Anstand verstößt 3). Die Frau soll züchtig sein 4). Der Mann soll an Zechgelagen nicht theilnehmen, denn der Genuß des Weines ist aufregend 5) und führt zur Unzüchtigkeit.

(Fortsetzung folgt).

---

1) Midr. Ruth לנעמי מודע — אמר ר' אבהו נפיל נסיב לנפילא מה חם מעמידין גבור חיל בעז נסיב לרות מה הן מעמידין רה.

2) Tanchuma יבא רודי לגנו אמר רבי אבהו למדה אותן נשא התורה דרך ארץ שלא יהא חתן נכנס לחדר עד שתרא נתנת לו הכלדו רשות.

3) Sabbat 162 b אמר רבי אבהו ג' רבריס מביאין את האדם לידי עניות ואלו הן המשתין מים כפני מטתו ערום והמזלול בנטילת ידים ושאשתי מקללתו בפניו vgl. Kid. 71 b.

4) Lev. R. 19 בעצלתים ימך המקרה ר' אבהו פתר קרייא באשה על ידי שהאשה הזו מתעצלת מלכבות את עצמה כראוי ימך המקרה והיד וגילח את ערוותה את מקורה הערה.

5) Lev. R. השותין כמזרקי יין ר' אבהו בשם ר' חנינא אמר משתוגתא שחיה יתם מפתה את לבם לזנות s. auch Num. R. 16.

Recenſion.

(Schluß).

Da die von Kaufmann (Nachtrag p. 152) herrührende Erklärung, trotzdem die von ihm angegebene Löſung des Räthſels unzweifelhaft richtig iſt, gleichwohl manche Lücken und Irrthümer aufweiſt, ſo wird der Verſuch, eine nahezu lückenloſe und vollbefriedigende Erklärung zu geben, nicht überflüſſig ſein. Denn die Hauptſchwierigkeit beſteht hier nicht in der Auffindung der richtigen Löſung, ſondern in der Aufhellung der vielen Dunkelheiten des Räthſels.

Z. 2, von K. nicht erklärt, lautet:

מי איש אלהים אשר לא כל עת ועת איש אלילים

Wenn die Stelle nicht verderbt iſt, — ich möchte vorſchlagen ſtatt אשר לא כל עת zu leſen: אשר לו כל עת — ſo kann der Sinn kein anderer ſein, als: „Wie heißt der Gottesmann, der es aber nicht iſt zu jeder Zeit, ſondern zeitweiſe auch das Gegentheil eines ſolchen (nämlich איש אלילים, ein Mann der Nichtigkeiten)?“ Gemeint iſt die Zunge, die bald göttlich und bald ungöttlich wirkt.

Z. 8 und 9, von K. nicht genügend erklärt, ſind nicht ſo ſchwierig, als es den Anſchein hat.

מצות נטילה בלולב לשמור ברוב מעללים

ראשו ברוחו ינשף שרשו כמעט (?)אשלים

Nur muß ſtatt des ſinnloſen כמעט, mit dem K. zwecklos ſich abgequält hat, כמטע geleſen werden, vgl. ויטע אשל I. Moſ. 21, 33. Der Sinn iſt dann unſchwer zu verſtehen Um gleichſam die Vorſchrift des „Nehmens“ wie beim Lulab (die Vorſchrift fordert bekanntlich, den Lulab nach allen Richtungen hin zu bewegen) zu beobachten ſchwingt die Zunge bei der Menge ihrer Beſchäftigungen, ihre Spitze nach Belieben

hin und her, ihre Wurzel aber iſt feſtgewachſen, wie ein Baum, im Boden eingepflanzt.

Zu Z. 17 vgl. Spr. 18, 21: מות וחיים ביד לשון, Z. 18 redet von der Zunge des Schmeichlers und Heuchlers.

Z. 19 אין קץ למסמר צבאו יש לו עברים ומשלים bezieht ſich wohl einerſeits auf die Conſonanten, die bei den alten Grammatikern in מלכים (lit. radicales) und עבדים oder משרתים (lit. serviles) zerfallen, und andererſeits auf die Vocale, die ähnlich in מלכים und עבדים (volle und halbe Vocale) eingetheilt werden.

Z. 20 ff. תכרון ברזלו ולקח מאב חמן השקלים behandelt das Wort לשון von der grammatiſchen und lautlichen Seite. „Wird die Pluralbildung (תכרון von תכר, das entſprechend den arab. נמע bei Ibn Eſra und andern Grammatikern terminus technicus für den Plural iſt) ihm zu Theil, dann nimmt es die Zahl der Schekel an, die Abraham einſt gezahlt, nämlich ת = 400 als Pluralzeichen (לשון Pl. לשונות def). Das Wort תכרון hier enthält zugleich auch eine witzige Hindeutung auf Hebron, wo Abraham jenes Kaufgeſchäft vollzog.

Z. 20 צעיר וערשו כמדת ערש גביר התמולים ſcheint unmöglich. Ohne Zweifel iſt, wie ſchon Egers z. St. emendirt, גביר התמולים zu leſen und die Anſpielung auf das Bett des Rieſen Og (V. Moſ. 3, 11) unverkennbar. Aber auch dieſe Zeile handelt wohl nur von der grammatiſchen Form des Wortes לשון. Verkürzt (צעיר bedeutet hier wie im Arabiſchen „klein“, und die Rede iſt von dem defectiv geſchriebenen Worte לשן) erſtreckt es ſich doch über denſelben Raum, wie das (ebenfalls dreibuchſtabige) ערש, ob man auch bei dieſem Worte an ערש גביר התמולים denken kann. Im Deutſchen könnte man etwa von dem Worte „Zunge“ ähnlich ſagen:

Des kleinen Wortes Maß iſt geringer nicht
Als des gewaltigen Rieſen Lager.

Beide Wörter nämlich ſind fünfbuchſtabig.

V. 23—25: תקוף כזכר לעולם נחשב כבן ישמעאלים
ויהי כאיש גם כאשה נמשל פרת ישראלים
נהפך ושב כנקבה כי בא בארץ עמלים

K. wußte nur V. 24 zu erklären; aber Alles wird leicht verſtändlich, wenn man V. 23 für כבן — לְבֶן und V. 25 für das ſinnloſe עמלים, das ſchon darum unhaltbar iſt, weil es bereits V. 18 den Reim bildet, עולים lieſt. Gemeint iſt offenbar, daß das Wort für Zunge im Arab. immer männlich, im Hebr. bald männlich bald weiblich, in der Sprache der Chriſten wieder nur weiblich iſt.

V. 26 und 27 iſt von K. arg mißverſtanden worden.

דגל בקרב חבריו ראשו כמראה דגלים
עמו שלש קלשון גם חכה וג מגרולים

Weder von der Farbe noch von der fahnenartigen Form der Zungenſpitze iſt hier die Rede — ich wüßte auch nicht, welche Aehnlichkeit zwiſchen einer Zungenſpitze und einer Fahne beſteht, oder welche Farbe die Zungenſpitze mit einer Fahne gemein haben ſoll —, ſondern von der fahnenartigen Form des Anfangsbuchſtaben ל und der Form der anderen Buchſtaben des Wortes לשון. „Hervorragend inmitten ſeiner Genoſſen iſt des Wortes Kopf, dem Anſehen einer Fahne vergleichbar, daneben ein Dreizack (ש), auch ein Haken (ו, ein Buchſtabe, deſſen Name, Waw „Haken“ bedeutet) und ein Fiſch (נ, ein Buchſtabe, deſſen Name Nun Fiſch bedeutet) von den großen (nämlich das lange Nun, am Wortende, nicht das kurze נ).“ — Die Gewiſſenhaftigkeit des Herausgebers, zeigt ſich an ſolchen dunklen Stellen recht deutlich, da er z. B. das höchſt befremdliche וג מגרולים trotz ſeiner ſcheinbaren Sinnloſigkeit nicht allein richtig geleſen, ſondern auch ungeändert abgedruckt hat.

V. 28 רק בארם עמדים שם נפלו לו חללים bezieht ſich wohl

auf das in Aramäiſchen gebräuchliche לישן תליתאי, das bekanntlich im Talmud (Arach. 15 b) und Midraſch damit erklärt wird, daß die verläumderiſche Zunge dreien Verderben bringt, dem Verläumder, den Verläumdeten und dem, der die Verläumdung annimmt.

Die bei Egers unerklärt gebliebenen Zeilen des Räthſels ſind ſomit keine Räthſel mehr.

N. 51 Z. 1 ושכח סמיכת אריאל אריאל. Ich leſe וְשִׁכַּח (vgl. Kl. 2, 6) und erkläre: „Er hat vergeſſen gemacht die Unheilsverkündigung des Proph. (Jeſ. 29, 1), in der אריאל אריאל nebeneinander ſteht; daſ. Z. 3 ſcheint mir die von E. in der Note gegebene Ueberſetzung unhaltbar, da der Reim die Punktation מְנֻאָל erfordert, das „Verpönte“ aber höchſtens מְנֻאָל heißen könnte. Vielleicht iſt die Stelle in zwei Buchſtaben verderbt und כל מנאל (ſt. בסוד) לבבו בסור (ſt. ער) ראות בר zu leſen. Dann wäre die Ueberſetzung dieſer und der folgenden Zeile: „Um zu ſehen die Reinheit ſeines Herzens, wie alles Befleckende zurückweicht, und ſeine wunderbare Vorzüge, verſetzet euch Angeſichts ſeiner Perſon nach Penuel“ (Anſpielung auf I. Moſ. 32, 31, wo מנואל im Sinne von פני אל gedeutet iſt). — N. 52 Z. 19 ſcheint auf den Uebertritt ſeines Sohnes ſich zu beziehen; יִלַּד daſelbſt braucht nicht mit Eg. in ילידי emendirt zu werden; Z. 15 daſ. iſt ימי אכל unmöglich, da von Tagen die Rede iſt, die wie die ſieben fetten Aehren im Traume des Pharao von den ſchlechten verſchlungen worden ſind, alſo wohl entweder ימי טובה oder ימי שבע. — N. 57 Z. 3 f. בריתני (Eg. בניתני) ſchlage ich בריתני (von ברה) vor, wozu Ibn Eſra zu ברא (I. Moſ. 1, 1), ferner N. 239 Z. 2 und N. 208 (Nachtrag p. 168) heranzuziehen wäre. — N. 59 Z. 2 l. וְהָשֵׂם; N. 61 Z. 9 אשתאה heißt nicht „ſchaue ich bekümmert aus (Eg. Nachtrag p. 154), ſondern „ſtaune ich (I. Moſ. 24, 21); N. 64 Z. 7 iſt Eger's Ueberſetzung unhaltbar, für יכין iſt יכין zu leſen, womit das Metrum ge-

wahrt und ein angemeſſener Sinn hergeſtellt iſt. — N. 65 Z. 12 בלתך ואמתך kann nicht heißen „nur Du in Deiner Treue“ (Eg. Note 2), vielleicht iſt בלתך ואמתך aus לתך באמתך verſchrieben. — N. 67 Z. 5 für מנה שגבה l. מני נשגבה (vgl. Pſ. 139, 6). Nr. 68 Z. 2 f. כעלות l. כעלת, Z. 4 f. אן l. אין oder אוץ. — N. 70 Z. 11 l. מעמד. — N. 71 Z. 11 vgl. N. 96 Z. 3. — N. 72 Z. 4 l. מהללו לא לו אכן רם למהלל „Sein Lob gereicht nicht ihm, ſondern dem Lobenden zum Lobe“; Z. 8 f. למעך erfordert das Metrum ממעונך. — N. 83 Z. 8 f. לבי erfordert das Versmaß לבבי; Z. 10 f. חברה wohl גברה zu leſen. — N. 88 Z. 4 zu dem zweimaligen מי vgl. 77, 1 zweimal אן. — N. 95 Z. 5 f. מחמדי l. ומחמדי, Z. 6 ergänzt Eg. נפשי, ich ziehe ידי vor, da der Dichter ſich wohl eher Kraft, als Seelenſtimmung wünſcht, um Gott ſein Leben lang zu danken; Z. 12 f. הבל l. חבל (vgl. Jeſ. 33, 23). — N. 96, 2 zu סוד שנים vgl. N. 104, 15, inhaltlich iſt namentlich N. 108 und 247 heranzuziehen; Z. 5 f. גלו l. גרלו Z. 12 f. חללו l. הללו; Z. 14 l. אל, Z 15 l. חשק. Z. 6 ff. „Von Allem, das Er geſchaffen, hat Manches Theil an ihm; wenn es von Ihm empfängt 1), ſo ſieht es Ihn nicht. Wenn die Herrlichkeit Gottes ſein Himmelszelt ausſpannt, über das Haupt der כבודה 2) hinaus hoch es ragen läßt 3), bewegt es ſich hin und hebt ſich empor zu ſeinem Lichte, wie Iſrael ſich

1) קבל hat hier, wie oft bei Abr. J. E. (z. B. Comm. zu II Moſ. 25, 40; Koh. 3, 1) die Bedeutung „göttliche Einwirkung unmittelbar empfangen, höheren Einfluß unvermittelt an ſich erfahren“. — Wenn wir Z. 6. ſtatt כל חוללו — כח חוללו leſen, tritt der Sinn dieſer Stelle noch deutlicher zu Tage.

2) Was כבודה bedeutet, erhellt aus N. 108, 8 רוחות נבודות „ausgezeichnete Geiſter“ und N. 247, 32 הנכם לצורות נתכבדו „ſie (die Engel nämlich) ſind ausgezeichnet worden, Geiſter (ohne Materie) zu ſein; כבודה bedeutet alſo die herrliche sc. Engelſchaar. Vgl. כבוד Pſ. 30, 13 und Abr. J. E. zu Pſ. 76, 5 wo נכבר mit שאינו גוף erklärt wird. (ſ. Friedländer, Essays p. 15).

3) Vgl. N. 247, 16, wo der Himmel als das über die Engeln befindliche, höchſte Heiligthum bezeichnet wird.

ragen läßt von ſeinem Hirten, עבי רעין für Gott, עדרו für Israel vgl. Jeſ. 40, 11). Langſamen Gang giebt er ſeinem Zelte, denn ſeine Schwere laſtet auf dem, der es in Bewegung ſetzt; ſein Kreiſen iſt Erbtheil ihm, ſo daß es die Ehre giebt dem Geſetze (Gottes), Heil ihm [1])! Wie herrlich iſt ſeiner Geehrten Schaar, ſie weiß, daß es einen Gott [2]) giebt außer ihr, ſie läuft mit des Liebenden Eile zu Ihm. Z. 16 גליל ſo viel als גלגל vgl. N. 89, 13, N. 97, 1 und גליל ידיו iſt zugleich eine Anſpielung auf HL. 5, 14. — N. 99 Z. 5 vgl. N. 247, 13; 14. — N. 100, 30 f. שהדיך l. שהדיך wie N. 101, 6. — N 101 nach עריק fehlt אליך, N. 103, 2 für בי l. כי; Z. 8 vgl. N. 91, 1. N. 105, 16 f. עד l. עד, f. וסר לנחמו vielleicht וסר נעמו wie N. 108, 14 zu leſen. — N. 115. 4 ליח לחי bedeutet wohl Wangenroth (wörtlich: Saft der Wangen); Z. 5 f. ונרד wohl כנרד zu leſen. — N. 117, 24 f. ורש l. ירוה mit unverkennbarer Anſpielung auf Hoſ. 6, 3. — N. 120, 15 f. קם nicht קם ſondern עת wie Jj. 39, 17. — N. 121, 26 f. תשוב l. חָשׁוֹב, — N. 126, 9 f. על l. אל wie Jj. 18, 18. — Zu N. 130 giebt Eg. im Nachtrag p. 160 eine wörtliche Ueberſetzung, aber Z. 11: יום אל לבך שר אתך כי אתך lautet in richtiger Ueberſetzung: Am Tage, da über dein Herz herrſchend ward dein Unrecht, ſchwand deine Kraft (שר c. c. אֵל wie Hoſ. 12, 5); Z. 13 muß es ſtatt שדין heißen שדיך, was ſowohl vom Metrum als auch vom Wortſpiele an dieſer Stelle gefordert wird; Z. 16 כנך von Eg. „dein Beſitz“ überſetzt, ſcheint vielmehr „deine Stätte“ = מכונך zu bedeuten. — N. 132, 14 f. נראה l. נְכֹאָה; Z. 15 f. מרי viell. רוֹדִי „mein Beherrſcher“; Z. 18. f כלו, das an dieſer Stelle, weil der vorhergehende Vers 17 ſchon mit כָּלוּ ſchließt, unmöglich iſt, ſcheint aus יכלו verſchrieben; auch für יש daſ. ſcheint das Metrum ישת zu

---

1) Vielleicht iſt ſtatt ואשרהו Z. 12 zu leſen מאשרהו „ſeines Führers“

2) Vielleicht ſtatt אל Z. 14 zu leſen אין.

fordern. — N. 135, 14 f. מחר l. מוד. — N. 136, 10 ſtatt des ſinnloſen אלה יעשתי לאמר אכח l. אלה יעצוני לאמר שכח, was einen trefflichen Sinn ergiebt: „Die Einen rathen mir alſo: Vergiß, die Anderen ſchlachten mich hin.“ — N. 138, 1 f. איוסרי l. אוסרי. — N. 139 ſcheint unverſtändlich, aber man beſſre nur Z. 2 קיני in עמי, Z. 4 לא in לי, ſo erhält man einen ſchönen Sinn. Z. 1—5 fragt Iſrael, wodurch ſeinem Geliebten (ידיד, אבי, דוד bekanntlich Bezeichungen für Gott, אביה für Iſrael) des Sanges Weiſen angenehm werden und das Geſetz, das Gottes Wege enthält (תורת מהלכו Z. 4), antwortet. Z. 7—9 wird Gott redend eingeführt. Z. 9 ſcheint der Sinn f. בשם ein anderes Wort zu verlangen, es wäre denn, daß man erklären wollte: „Ich werde ausrücken mit Namen“ (ערך ohne מלחמה oder ohne משפט elliptiſch, wie II. Sam. 10, 10). — N. 141 Z. 2 גם תורך עגת תורך „auch mag deine Turteltaube dich ſingen lehren“; Z. 3 am Anfange ergänze ich כגר (nach N. 145, 21; 154, 2 u. oft) „der Frevler macht dein Herz verzagen“ (יַרְךָ Hif. von ירך); Z. 5a (erſter Halbvers) vgl. Pſ. 72, 16; im zweiten Halbverſe (b) leſe ich nicht mit Eg. תשאי כרך „du wirſt das Knie erheben“, ſondern כֶּרֶךְ תשאי wie ברך לקדמי IV Moſ. 23, 20; Z. 6 לכחת כּוֹרְךָ, um auszurotten den, der dich verzehrt (vgl. II Sam. 12, 17); Z. 7 „denn nicht hat er fürwahr geprieſen den Tag auf den Knieen“; Z. 8 „Ich ſehe die Angſt deiner Jünglinge (ערך vgl. גור אריה I. Moſ. 49, 9) hier (oder „Ich ſehe die Enge deines Wohnens hier“), denn deine Furcht kam nach ſett jenem Tage, da deine Mauer niederwarf den Feind, und in dein Herz Feigheit brachte dein (himmliſcher) Lehrer“. Zu Z. 12, Note 6 wäre der Hinweis auf Joël 2, 23 deutlicher geweſen. Z. 14 רוכב על עירך iſt der Meſſias, vgl. Sech. 9, 9 רוכב על חמור und I. Moſ. 49, 11 עירה ſynon. mit בן אתנו. — Z. 15—17 ſind von Eg., wie mir

ſcheint, mißverſtanden werden. Ich überſetze: Vor meinem Angeſichte will ich dich nicht wegwerfen (אורך Hif. von ירה), du wirſt pflücken dein (heilendes, belebendes) Kraut (אורך wie II. Kön. 4, 39), den Weg zum Berge Zion werde ich dir weiſen, vergiß die Länge (אֹרֶךְ iſt zu leſen, nicht אָרֹךְ) deine Gefangenſchaft und denke nicht mehr an deinen Fluch (אורך V. 17a vgl. Ri. 5, 23), den aufgegangen iſt dein Licht." Die überaus zierliche Arbeit dieſes Tegnis, namentlich der letzten Verſe iſt zu bewundern. — N. 144 V. 1 f. אישה l. איכה; V. 10 l. רואי פני בשו wie I. Moſ. 48, 11; V. 14 ſtatt des von Eg. vorgeſchlagenen כולדה erfordert der Reim כמו ילדה; V. 21 f. בם l. בת. V. 24 ואחברה hat hier den Sinn von ואקבצה. — N. 145 iſt ein Wechſelgeſang zwiſchen Gott und Iſrael; V. 3 f. רח l. עת. — N. 148 V. 8 erfordert das Versmaß die Emendirung von צרפיה in צופיך (nicht צופים). — Nr. 149, 13 vgl. Kl. 3, 15. — Nr. 151, 5 f. ובאותו, das ſelbſt mit der Punktation וּבְאוֹתוֹ keinen guten Sinn giebt, empfiehlt ſich מביתו. N. 154, 2 iſt ſchwierig. Ich leſe כור רשה עקר „den Frevler entwurzle und deinem Sohne falle zu eine Wonne, wie der (ſie empfindet, der) am Morgen dein Haus aufſucht". — N. 155, 9 die charakteriſtiſche Bemerkung über das, was die andern Religionen dem Judenthum entnommen haben, auch N. 156, 12 und 168, 25. — N. 157, 3 f. עת l. עד. — N. 159 (Tegnis) V. 1 ותלה נַתְלָה und ſie erbte Leid (vgl. Jeſ. 17, 11); V. 7 שע vgl. Jeſ. 29, 9; V. 6 ſcheint der Sinn ſtatt יום שע zu fordern לא שע „die Kinder haben zu ihrem Vater ſich nicht gekehrt, darum ſind die Kinder ihrer Magd (die Nachkommen der Hagar) vor ihnen nicht zurückgekehrt, ſie jubelt und Jener Augen ſind verblendet" (שע V. 8 vgl. Jeſ. 32, 3). V. 10 l. שַׁמְתָּ, V. 11 שָׂמְתָּ und V. 12 עָשְׂתָה n. pr. für Edom wie N. 156, 3 (vgl. I. Moſ. 36, 13); V. 12 l. קָשְׁתָה עָלַי; V. 13 l. בעלה בְּעָלָה וּבְעָלָה „weil ſie die

Freundſchaft ihres Gatten verſchmäht und über ſie geherrſcht hat ihr Götze". Zu dem erſten בְּעָלָה vgl. Jer. 31, 32, zu dem folgenden וּבְעָלָה vgl. Jeſ. 26, 13; zu dem erſten בעלה vgl. Hoſ. 2, 18. — N. 161, 11 f. הן לתת את כל הון l. הן לתת כל הון „und Niemand wird verachten den der Habe mehrt, um hinzugeben die ganze Habe aus Liebe (zu Gott); Z. 13 iſt בעבות ואהבות l. בעבות" וה אהבות (die Zertheilung des Wortes um des Reimes Willen iſt bei Ibn Eſra auch ſonſt ausnahmsweiſe zu finden z. B. N. 55, 4; N. 125, 15). Daſ. Z. 14 f. ועדות האבות l. ועדות הרבות. — N. 162 Z. 1 נחלה (auch N. 163, 7) vgl. Ez. 19, 5; Z. 2 f. את l. אף. — N. 163, 13 l. משל; Z. 14 f. יהוה l. יהי. — N. 164, 7 f. רני תת l. רעות; Z. 9 f. משפט l. משפטי; Z. 10 f. בשרשי viell. בדרשי „da mein Hort erfüllt, wenn ich (ihn) ſuche"; Z. 11 und 12 „ſei aufmerkſam auf ihren (der Seele) Preisgeſang, dann mag immerhin das Irdiſche locken, es iſt doch nur ein Geringes, und leben bleibt meine Seele". — N. 165, 2 f. נטושים l. נתושים; Z. 14 דמותו מרכרות „ſeine Geſtalt — Worte ſind an ihrer Stätt" (מרכרות wie V. Moſ. 33, 3) vgl. V Moſ. 4, 12; Z. 17 f. טובו עמות l. טוב עמות. — N. 165 (p. 66)[1]; Z. 18 ſtatt der ſtark „gewundenen" Erklärung Eg. iſt zu überſetzen: „Die geprieſene Krone (Zion oder Jeruſalem), jetzt iſt ſie geſchändet." Statt חוללה (1) iſt חוללה wie Ez. 26, 17 zu leſen und N. 167, 2 zur Vergleichung heranzuziehen; Z. 22 תם קץ נחשב iſt wohl das Jahrtauſend ſeit der Tempelzerſtörung oder dem Falle von Betar wie N. N. 212, 6 gemeint. — N. 166, 2 יכוב „ſchmeichelt" (?). — N. 169, 24 iſt והבניה durch Ez. 41, 13 gerechtfertigt. — N. 171, 9 f. בחוך l. בתוכו; f. קר l. יקר. — N. 173, 3 f. כי נשבר הנחלה העלה l. כי נשברה והגלה בעלה oder כי נשר נחל החלה wie N. 211, 2. —

[1]) Irrthümlich hat der Herausgeber zwei Stücke nach einander mit N. 165 numerirt, das erſte p. 65, das zweite p. 66.

N. 174, 9 f. יצאני l. מצאני und umgekehrt f. das folgende מצאני l. יצאני. — N. 176, 10 f. סכבו l. סכבם. — N. 182, 3 bezieht ſich wohl auf Noah, der I. Moſ. 6, 9 zuerſt תמים genannt wird und dem die Bedeutung der Siebenzahl durch die göttliche Weiſung (I. Moſ. 7, 2) zuerſt offenbart wurde; ושביעי לזרע אנשים bezieht ſich auf Chanoch, das Haupt der ſiebenten Menſchengeneration (I. Moſ. 5, 24), vgl. N. 229, 45. — N. 183, 11 f. צרים muß צרי סר geleſen werden; Z. 13 l. ודבירי פִּקְחִי סִר צרי „und mein Heiligthum iſt wie meine Weide, nach meinem Prophetenworte iſt gewichen mein Schmerz". Das ungrammatiſche בְּדַבְּרִי, wie es das Metrum erfordert, iſt durch חִדְבְּרוּ (Mi. 2, 12) entſchuldigt. Z. 14 „Mein Volk, o komme herab, Alles eilt Dir entgegen, ein jeder Geängſtigte, ſein Unglückstag geht zur Neige". Zu dem erſten כל חרד vgl. Hoſ. 11, 10, zu יסו vgl. Iſ. 18, 20. — N. 184, 46 f. למלאכה l. למלוכה. — N. 185, 21 f. רוח עץ l. לוח עץ „das Brett von Holz"; Z. 38 f. נטרת l. נטשת Z. 46 f כחסרוך l. כחמלוך. — N. 188 (vgl. Nachtr. 164) iſt ein Wechſelgeſang zwiſchen dem Liebenden und der Geliebten, Sie Z. 1 bis 9, Er 10—13, Sie 14—17, Er 18—20, Sie Z. 21. Der Text p. 83 beginnt erſt mit Z. 17; Z. 18 iſt zu überſetzen: Kann das Auge des Menſchen ſein Herz ſchelten, da es ſelber zur Schlinge worden? Z. 15 (Nachtr.) f. תעני l. תעכבי; Z. 17 (p. 83 Z. 1) f. לא l. לו. — N. 189 ebenfalls ein Wechſelgeſang zwiſchen Ihm und Ihr aus je einer Zeile beſtehend; Z. 6 l. כִּתְקֵלַת. — N. 190 Klage der Liebenden Z. 1—16, Erwiederung des Geliebten Z. 17 ff. — N. 191 iſt ein Gedicht an einen Iſaak, den der Dichter ſchmerzlich vermißt, Z. 17 nennt er ihn עמו גביר. Wahrſcheinlich iſt es derſelbe Iſaak (b. Jehuda) der in dem Widmungsverſe des Abr. J. E. vor dem ספר השם als שר יהודים bezeichnet iſt. Daſ. Z. 1 „Seitdem entflohen der

im Schooße der Fürſtlichkeit 1) Großgezogene", vgl. N. 12, 2 ילידי מִשְׁרָה; Z. 4 f. בכיתה beſſer ככתה; Z. 20 und 21 kann eine Anſpielung auf den Übertritt ſeines Sohnes ſein; Z. 24 כמו אומנות wohl nicht „gleich Pfeilern" (Eg. Note daſ.) ſondern „gleich Wärterinnen" 25 l. שרים; Z. ; Z. 27—29 ſind ſehr ſchwierig, אמרה ſcheint falſch, רלתים iſt um eine Sylbe zu lang, Möglich, daß רלתי richtig und vom Reimen die Rede iſt, die er umſonſt ausgeſchickt hat, um „edles Wild" zu erjagen. — N. 192, 12 f. לא l. לו; Z. 14 f. מחסרם erfordert der Sinn מֻחְסָרִי. — N. 194 Z. 2 iſt wohl בטסי als das Fehlende zu ergänzen; Z. 4 f. לידעיה, das hier nicht recht paßt, iſt viell. לרוזה zu leſen; Z. 5 כה תאמרו ליוסף. Wäre dieſe Stelle verſtändlich, ſo könnte man glauben, das Gedicht wäre einem Joſef gewidmet und wir könnten an Joſ. b. Amrân, dem auch das Weinlied N. 196 zugeeignet iſt, denken. Allein die ganze Stelle bleibt unverſtändlich, wenn wir ליוסף beibehalten wollen; einen guten Sinn erhält ſie, wenn wir annehmen, daß ליוסף abgekürzt לוסי aus לסם oder aus סמי (Vocativ) verſchrieben iſt „Sprecht alſo zum Becher; Weshalb verunreinigſt du dich mit Traubenblut? 2) Der Betrübte, ſiehe, deine Gnade erbittet er u. ſ. w.; Z. 14 f. כשמש fordert das Metrum שמש; daſ. f. לזוי l. לזוי „Sein Angeſicht vor meiner Wange, wie Sonnenlicht auf Baumesgrün". Z. 15 f. וכתתן wohl ואתתן; Z. 16 l. שם אזכרה אנמור לי נזוזה „dort liebte ich zu ſein, wollte beendigen nur die Klage" (נזוזה Mi. 2, 4) — N. 194 Z. 5 l. וְנִמְלִים; Z. 6 l. וּמְשֻׁלִּים; Z. 20 viell. מחלים לחולים. — N. 196, 6 nach ארום fehlt אל;

---

1) משרה mit Bezug auf den in gewiſſen Familien damals erblichen Titel שר, vgl. Abr. Ibn Dawd, Seph. hak. (Ende) מורא המשרה.

2) Das Metrum geſtattet nicht Z. 6 כְּדָמִים zu leſen, und da כַּדָּמִי und בְּדָמִי keinen guten Sinn gäben, iſt wohl בְּדָם als die richtige Leſeart anzunehmen.

Z. 15 לְשָׁם (II Moſ. 28, 19) pars pro toto für die Urim und Tummim des Hoheprieſters; daſ. f. יקום l. יקים; Z. 21 f. תהלה wohl תרהלה. Aus Z. 17 und 25 daſ. geht hervor, daß Joſ. b. Amran einen Sohn Namens Salomo gehabt hat. — N. 198 Z. 7 iſt eine Anſpielung auf Jeremia 2, 2, wo Israel ראשית genannt wird; f. יסוך l. יסוך. — N. 202, 56 iſt עזבה Imper. — N. 204. 13 will Eg. מכסו in מוכתו emendiren, wie mir ſcheint ohne Noth, da hier wie Koh. 5, 12 (רעה חולה) und 6, 2 (חלי רע) von dem Übel der Habgier die Rede iſt. Die folgende Zeile enthält die paſſende Antitheſe. — N. 206, 39 und 40 wäre Egers Ueberſetzung (Nachtr. 168) nur dann gerechtfertigt, wenn es nicht אם (Z. 39) hieße, ſondern הם. Aber אם iſt des Reimes wegen nothwendig. Es muß alſo überſetzt werden: Und dies iſt nun deine Frömmigkeit (ironiſch), wenn du wenig nur ſündigſt ſchnöder Weiſe nnd dabei übſt du große Sünde gegen deinen Hort; Z. 54 l מבלעדיו; Z. 68 f. שם l. שמו; Z. 104 f. ונריבים ſcheint der Sinn ושמים zu erlangen. — N. 220, 11 f. היוצר l. היצר vgl. N. 221, 13; daſ. Z. 19 ſcheint סור das Richtige, vgl. 206, 75; 222, 8 und ſonſt. — N. 223, 12 f. לשם l. לשמו; Z. 15 f. נועים vermuthlich נועים. — N. 224, 40 f. בהם חם l. להמלם wie in den Parallelſtellen der folgenden Stücke; Z. 81 iſt ſtatt תמו בכורי אין תמו vielleicht בכורי אין zu leſen, wodurch das fragwürdige אשחלה des Akroſtichon in אשכולה = אשכולית (wie N. 169, 12), Sevilla umgewandelt wäre. — Doch findet ſich ein אשחולה in Neubauers geogr. Index zu ſeinem Catal. of mss. Bodl. angeführt — N. 227, 19 רועה מעשהו ר „der Hirte (Abel) — frembartig ſchien ſein Thun"; daſ. ſtatt ורע l. ורע „und Böſes beſchloß der Ackersmann (Kain)"; Z. 21 ergänze ich: והעה היקום ביוצרו ונמבול נמחה יצרו. — N. 236, 3 f. מני l. המני wie z. B. N. 244, 2 u. oft; Z. 6 f. סחורה l. סחרה. — N. 237, 6 iſt zu kurz, die Lesart אמץ ſcheint ſinngemäßer und f. וגלה daſ. muß des Reimes wegen וגלָה geleſen werden. — N.

238, 6 iſt iſt das יצר ſinnſtörend und auch des Metrums wegen überflüſſig; Z. 10 und 11 wird Gott redend eingeführt, Z. 12 ſpricht wieder der Betende; Z. 13 l. ונבראי. — N. 247 vgl. N. 99. — N. 252, 33 l. כלו und Z. 34 l. כלו. — N. 251, 29 f. ודהם l. ודה. — N. 253 Z. 4 muß, da das Gedicht, entſprechend dem Ps. 145, alphabetiſch abgefaßt iſt, mit תעצומותיך beginnen; Z. 6 ſtatt וטוב l. טוב. — N. 257, 5 f. מעמם l. מעטים. —

Zur Richtigſtellung des Textes von Chai b. Mekiz p. 139 ff. wären die abweichenden Lesarten in ראשית חכמה, צל העולם und חמש מטמונים heranzuziehen geweſen. So iſt z. B. רחמיו P. 143 Z. 8 ſicher falſch und רמחיו in ed. Goldberg richtig, לחסר daſ. Z. 22 falſch und daſ. לשדד zu leſen, p. 142 l. Z. f. מחודו l. מדדו und vgl. p. 143 Z. 10 iſt ישמו von נשב „blaſen" Jeſ. 40, 7) nicht abzuweiſen. — Pag. 145, 3 ff. באר ענק iſt aus בחרו ענק verſchrieben (vgl. z. St. ÜL. 1, 10 und 4, 9); daſ. ענק und המצוה haben beide den gleichen Zahlenwerth 220; daſ. Z. 4 ebenſo שן und סוס, Zahlenwert bei beiden Wörtern gleich 350; daſ. Z. 13 תורה mit dem Zahlenwerte 611, gerade ſo wie שמואל בן יעקב. — S. 146 Z. 13 v. u. חרם und אברהם, Zahlenwert eines jeden Wortes 248; daſ. Z. 9 v. u.: Die Buchſtaben des Namens שמואל finden ſich zerſtreut im erſten Verſe des I. Buches Moſ., im erſten Verſe des II. B. kommt יעקב vor, in B. 1 des III. B. משה; Z. 5 v. u. l. לשם שבו שבו לשם im Namen שמואל iſt לשם (II. Moſ. 28, 19) enthalten, Zahlenwert = 370 = נקי כפים; Z. 4 v. u. „Jakob gehört auch mit zu ſeinem Namen" das erſte משכבו daſ. iſt aus משמו verſchrieben (vgl. p. 147 Z. 7); daſ. Z. 2 v. u.: In dem Vers II. Moſ. 30, 23 kommt קנמן בשם vor, zu dieſen 7 Buchſtaben noch die 2 hinzugethan, die der Zahl der Buchſtaben dieſes Verſes entſprechen, nämlich ע״ב = 72, ergiebt dieſelben 9 Buchſtaben wie der Name שמואל בן יעקב; daſ. Z. 1 v. u. bezieht ſich auf II Moſ. 24, 30, woſelbſt ſchon in den erſten 4 Worten die Buchſtaben des Namens שמואל

vorkommen. — S. 147 Z. 1 ſpricht von dem Propheten Samuel mit Bezug auf I Sam. 1, 27; daſ. ſ. שמוּל l. שמוּל; Z. 2 ſpricht von dem Tannaiten Samuel, שמואל = 377 = שלם; Z. 4 ſ. והתהלי l. והתהלי; Z. 7 ſ. ושבר l. ושם, da der Sinn hier derſelbe iſt, wie p. 145 Z. 13. —

Daß durch die obigen Bemerkungen, Vermuthungen und Berichtigungen das große Verdienſt des Herausgebers nicht im Mindeſten geſchmälert werden ſoll, daß ihm vielmehr für die mit Liebe und Sachkenntniß, mit Geſchick und Glück durchgeführte Löſung der ſchwierigen Aufgabe, die er ſich geſtellt, uneingeſchränkte Anerkennung gebührt, ſei zum Überfluſſe noch ausdrücklich hinzugefügt. Möge der von ihm in Ausſicht geſtellte Supplementband zum Diwan recht bald erſcheinen!

Porges.

Abhandlungen.

Lehrinhalt der „Weisheit“ in dem biblischen Schriftthum.

(Fortsetzung).

Es ist also nicht zu viel gesagt, daß ohne sorgfältige Textkritik mit den Büchern des alten Testaments, welche mehr den Ausfluß der israelitischen „Weisheit“ als den der prophetischen Offenbarung geben, nichts anzufangen ist, ganz besonders mit Hiob und Kohelet, welche ein einheitliches Ganze bilden, und doch nach dem recipirten Text die Gedankenfolge nicht auf der Hand liegt. Nur durch die kritische Wiederherstellung des Ursprünglichen kann es gelingen, die gedankliche Verknüpfung, die Tiefe, die Tendenz und die poetische Anlage zu ergründen. An einem Beispiel will ich nachweisen, wie das künstlerische Moment in Hiob durch die kritisch richtige Sinnermittlung gewinnt.

In dem dritten Dialogencyclus (Kp. 22) höhnt Eliphas, der Protagonist in dem dramatischen Gewebe, den leidenden Helden mit brutaler Ungeschliffenheit, daß seine Pein nur in gerechtem Verhältniß zu seiner Schlechtigkeit, Rechtsverhöhnung, Liebloſigkeit stünde. Zum Schluß wirft Eliphas ihm noch Hochmuth und Ueberhebung vor, daß er seine Leiden nicht als ver-

diente Strafe erkennen und hinnehmen will. Darauf erwiedert Hiob ſcheinbar nichts ſagend (23, 2) גם היום מרי שיחי; es iſt recht unverſtändlich. Die griechiſche Ueberſetzung dieſes Halbverſes iſt irreführend. *καὶ δὴ οἶδα ὅτι ἐκ χειρός μου.* Merx hat ſich davon leiten laſſen und hat transkribirt גם ידעתי מידו שיחי (nach einem Codex in LA. *αὐτοῦ* ſtatt *μου*). Liegt aber Sinn darin „von ſeiner Hand iſt meine Klage“? Die Wiedergabe *οἶδα* beruht wahrſcheinlich auf einer Dittographie, in dem dem gr. Vertenten vorgelegenen Exemplare kann das Wort ידעתי von der unteren Zeile hinaufgekommen ſein. Die ſyr. Verſion giebt den recipirten Text wieder אף יומא מרת שעיתי, nur daß ſie מר ſtatt מרי geleſen hat. Und dieſer Text giebt einen guten Sinn גם היום מר שיחי ידי כבדה על אנחתי. Das „Heute“ iſt emphatiſch ausgedrückt. Es iſt damit angedeutet, daß die Dialoge nicht in einem einzigen Tage ſich abgeſponnen haben, was auch gegen die poetiſche Wahrſcheinlichkeit verſtieße, daß der geplagte Mann hintereinander ſo viel geſprochen und geduldig angehört haben ſollte. Nun weiſt das גם היום darauf hin, daß ein neuer Tag begonnen hat. Was ſollte Hiob auf die von Eliphas ſchonungslos ausgeſprochene Verdächtigung ſeines ſittlichen Charakters erwiedern? Er giebt es auf, dieſen Freund und die andern zu widerlegen; er hält ſie für unbekehrbar. Er behauptet aber, wenn es möglich wäre, vor Gottes Thron vorzubringen, würde der Hocherhabene ihn von der ihm aufgebürdeten Schuld freiſprechen. Allein das Vortreten vor Gott und ſeine freie Äußerung zu ſeiner Rechtfertigung — die ſonnenklar ſei — ſeien gleich unmöglich. Es bleibt ihm nur übrig, die Klage wegen ſeines Unglücks und ſeine Anklage wegen der Vergewaltigung gegen Unſchuldige (in Kap. 24) zu wiederholen: „Auch heute (wie geſtern und vorgeſtern) iſt meine Klage bitter“, meine Hand iſt ſchwer wegen (der Urſache) zu meinen Seufzern“. Es iſt ſomit angedeutet, daß die Dialoge mehrere Tage gedauert haben.

Bei richtigem Verständniß erschließt sich die künstlerische Beredtsamkeit dieses philosophischen Poems auch im Einzelnen und scheinbar Geringfügigen.

Auch die Zeitfrage hat Cheyne nicht mit voller Entschiedenheit fixirt. Im Allgemeinen neigt er sich der Annahme zu, daß Hiob während des babylonischen Exils entstanden ist, aber er behauptet, daß man nicht dazu logisch genöthigt wäre (p. 73). Allein abgesehen von den inneren Momenten, daß es nur in einer Zeit entstanden sein kann, wo ein Gewoge verschiedener und widersprechender religiöser Ansichten entstanden sein kann: auf der einen Seite felsenfeste Gläubigkeit und Vertrauen auf Erlösung, auf Rückkehr aus dem Exile und auf Gottes Gnadenwaltung, auf der andern Seite völliger Unglaube, der in den exilischen Psalmen wiedergespiegelt wird: אמר נבל בלבו אין אלהים und איכה ידע אל ויש דעה בעליון, und in der Mitte schwankende Zweifler beim Anblick der Leiden gerade der Treuen und Frommen und des Glückes der Gott und Jerusalem Vergessenden (השכחים את הר קדשי und שכחי אל), der Zweifler, deren Gemüthsunruhe der Eingang von Ps. 73 drastisch schildert — abgesehen also von den innern Momenten, so sprechen doch äußere hinlänglich für die exilische Abfassungszeit. Die Voraussetzung vom Vorhandensein persönlicher Engel[1]) (auch קדשים genannt) innerhalb der Dialoge, das Auftauchen der Auferstehungshoffnung, die Anspielung auf Cyrus' Siege (o. S. 252) weisen doch entschieden auf die Exilszeit. Mag nun der Prolog ein integrirender

[1]) Die Bekanntschaft mit dem Parsismus, also auch mit dem Amescha-Spentas in der Umgebung von Ahura-Mazda, welche die Grundlage für die judäische Angelologie bildet, war den Judäern schon während des babylonischen Exils bekannt. Deutero-Jesaia kennt schon gründlich den persischen Dualismus, und der nachexilische Prophet Zacharia, der noch während des Exils geboren war, kennt schon persönliche Engel und ihre Siebenzahl. Da Medien und Babylonien unter Nebuchadnezar und Kyaxares' Nachfolger verbündet waren, so konnten persische Anschauungen in Babylonien eindringen.

Theil des Buches sein oder nicht, so setzt dieser doch den Vorgang unter die Herrschaft der כשדים, der Chaldäer. Diese werden nicht als bloße Räuber geschildert, (was Verf. mit Unrecht zugiebt), sondern als solche, welche einen geordneten Kriegeszug machen (שמו שלשה ראשים), also verschieden von den räuberischen Sabäern. Endlich noch die vielen Aramäismen. Alle diese Momente geben doch den möglichst strengsten Beweis, daß das herrlichste Buch in der Zeit der Chaldäerherrschaft d. h. des babylonischen Exils gedichtet wurde.

Zur linguistischen Präcisirung der aramäischen Sprachelemente gehört eine bessere Kenntniß des Hebräischen und Aramäischen als die meisten derer, welche sie zusammengetragen, besaßen. Cheyne giebt die Liste der aramäischen Lehnwörter in Hiob bei Lee. in dessen Buch über Hiob, von denen die meisten entweder gut hebräisch sind oder auch sonst vorkommen oder auf einer Corruption beruhen, z. B. מרעו (33, 24) leg. פרעו, wie einige Codd. haben; אתם עם (12, 2) soll aramäisch sein, es ist aber corrumpirt für חכמים. Cheyne hätte dergleichen Irrthümer nicht erwähnenswerth finden sollen. Er selbst fügt vier hinzu, die bei Lee fehlen כמן, טוש שרד und כפים; aber das Letztere kommt ja auch bei Jeremia vor. Dagegen fehlen die entschieden aramäischen Lehnwörter גלדי Haut, עַרוד wilder Esel, פלח Mühlstein (im Talmudischen), שביב Funke, Flamme, vielleicht auch נוש Scholle, und חלמית eine Pflanzenart, aber jedenfalls die Verba שפרה schön, hell machen, und תתפלא (10, 16) in Midrasch und Talmud „spotten“. Wahrscheinlich auch ערה betreten und עד hinwegnehmen (25, 5).

Diese Aramäismen und die übrigen Momente weisen entschieden auf die Zeit des babylonischen Exils. Eine frühere Zeit ist vollständig ausgeschlossen. Küenen's Hypothese, daß Hiob nachexilisch sei, und etwa der Zeit Esra's angehöre, ist eben

so haltlos wie die, daß Theile des Pentateuchs aus derselben Epoche stamme. Es kann nicht genug wiederholt werden, daß Esra und Nehemia ein sehr mattes und allen poetischen Schmuckes baares Hebräisches geschrieben haben. Und das echt poetische und kunstvoll gegliederte Buch Hiob soll ein Produkt dieser Zeit sein? Mit Recht weist Cheyne diese wunderliche Hypothese mit einer kurzen Wendung ab: and-Ezra! (p. 75).

Mit der Entscheidung der Zeitfrage ist eigentlich auch die Localfrage entschieden. Die vielfachen Aramäismen weisen auf Babylonien; denn wenn auch der Verf. ägyptische Elemente kennt und nennt, die Pflanzen גמא und אבוס des Nil, die Metallminen, die Wunderthiere Behemot und Lewiathan und fügen wir nur noch hinzu — die Sage vom Phönix (חול), so ist man doch nicht berechtigt mit Ewald zu sagen: „die ganze Umgebung ist ägyptisch.“ Die Beschreibung des Regenschauers und Eises, „wie ein Stein erstarrt das Wasser und die Oberfläche des Meeres wird festgehalten“ (39, 30), kann nicht aus Aegypten stammen, wo es selten Regen giebt, geschweige denn gefrorene Niederschläge und Eisflächen. Der Gestirncultus, welcher erwähnt wird, ist nicht ägyptisch. Das schön gewendete Argument: „Deine Kleider sind Dir zu heiß, wenn Gott die Erde von Sünden stillt“, d. h. wenn der Südwind nicht weht, wird's heiß, d. h. der Südwind bringt Frische, kann doch nicht aus Erfahrung in Aegypten abstrahirt sein, wo gerade der Südwind aus der afrikanischen Aequitorial-Gegend Gluth bringt. Ohnehin ist es doch undenkbar, daß das Buch in Aegypten verfaßt sein kann. Man muß doch zugeben, daß es von einem Sohne Israels oder Juda's gedichtet ist, und selbstverständlich doch nur für seine Stammgenossen. So kann man doch unmöglich annehmen, daß es für die Nachkommen der Handvoll Judäer geschrieben sein kann, welche nach Aegypten gewandert war. Und woher soll der Verf. die Aramäismen im Nillande angenommen haben?

Auch fehlte doch dort die Unterlage des Gedichts, die Leiden der Frommen. Kurz die Abfaſſung in Aegypten iſt undenkbar. Nur für die große Zahl der Exulanten in Babel kann das Buch geſchrieben ſein; auf dieſes Publicum beabſichtigte es einen Eindruck zu machen. Da es aber eben ſo gewiß iſt, daß der Verf. ägyptiſche Verhältniſſe ſehr gut kannte, ſo muß er eine Zeitlang in dieſem Lande gelebt und von hier zu den zahlreichen Brüdern im Exilslande gewandert ſein. Dasſelbe muß ja auch von Baruch angenommen werden. Wir wiſſen gewiß, daß er nach Aegypten gewandert iſt, und faſt eben ſo gewiß iſt es, daß er die Bücher der Könige in Babylonien abgeſchloſſen und den Schluß von Jojachins Erhöhung hinzugefügt hat. Folglich muß er Aegypten verlaſſen und ſich in Babylonien angeſiedelt haben. Die mythologiſchen Elemente, die in Hiob vorkommen, und auf welche Cheyne zu viel Gewicht legt (p. 76 f.), können dem Dichter eben ſo von ſeinem Aufenthalt in Aegypten, wie in Babylonien bekannt geweſen ſein. Da er in der Vermummung eines idumäiſchen Weiſen auftreten wollte, ſo mußte er auch Mythologiſches einflechten — mag er daran geglaubt haben oder nicht — um der Rolle eines Nichtjudäers treu zu bleiben.

Ueber die Einheit oder Disparatheit des Buches ſpricht Cheyne kein feſtes Urtheil aus; er ſcheint ſich vielmehr der Anſicht derer zuzuneigen, welche den Prolog und die Reden Elihu's als ſpätere Beſtandtheile betrachten. Allein wenn man den Zweck dieſer ſchönen Dichtung feſt im Auge behält, die Zweifler von Gottes Gerechtigkeit zu überzeugen, was doch Cheyne ſelbſt betont, ſo wäre ja das Problem ohne den Prolog durchaus nicht gelöſt. Der Gedankengang des Buches iſt doch klar durchſichtig. Der Dulder bäumt ſich titaniſch gegen die ſittliche Weltordnung auf und läugnet die göttliche Gerechtigkeit. Seine Freunde ſuchen dieſe durch die veraltete Weisheit zu retten, daß

Leiden nur Vergeltung für ſündhaftes Thun und das Glück der Frevler nicht von Beſtand ſei. Da kein Sterblicher vor Gott rein ſei, ſo könne auch einen nach dem Urtheil der Menſchen Gerechten und Frommen Leiden treffen. Allenfalls gebe es eine Ausgleichung des Mißverhältniſſes durch die Auferſtehung. Der Dichter hat aber durch ſeine kunſtvolle Anlage dieſe alte Weisheit völlig lächerlich machen, und die Auferſtehung als höchſt zweifelhaft darſtellen wollen. Nur Zophar führt einen neuen Gedanken heran: es gebe eine ganz geheime Weisheit, die der Menſch nicht finden könne, die allein bei Gott ſei. Dieſe göttliche Weisheit beſtimme die Geſchicke der Menſchen, die eben deswegen unerforſchlich für den Menſchen ſei. Dieſen müſſe genügen die Weisheit der Gottesfurcht und des Fernhaltens vom Böſen.

Aber auch dieſer Gedanke kann ja Hiob nicht beruhigen und ſeine Klagen nicht verſtummen machen. Er legt ſeine Lebensweiſe offen dar, daß er ſich auch nicht der geringſten Schuld bewußt ſei und aufopfernd Tugend geübt habe, wofür er eher Belohnung als ein ſolch herbes Mißgeſchick zu erwarten berechtigt wäre. Der Zuhörer oder Leſer der Dialoge und der Schlußrede Hiobs ſteht bei dieſem Abſchluß vor einem Räthſel. Er muß Hiob Recht geben und gewiſſermaßen Partei gegen die göttliche Waltung nehmen. Kann dieſes die ganze Menſchheit intereſſirende Räthſel gelöſt werden? Ganz zum Schluſſe läßt der Dichter Hiob den Wunſch ausſprechen, wenn doch Jemand mindeſtens, ſeine Unſchuld anerkennend und ſeine Klage gerechtfertigt findend, *für ihn eintreten möchte*: „„O wenn doch nur Jemand zuhörte, hier meine Unſchuld, worauf mir Gott antworten ſoll““, und ein Mann meine Streitſache *in ein*

Buch schriebe[1])!" Dann würde er ihn zu seinem Herrn und Gebieter machen. Diesen Wunsch Hiobs läßt der Dichter sofort befriedigen; er läßt Elihu auftreten, der gewissermaßen ex corona spricht. Elihu tadelt die Freunde, daß sie Hiob wegen seines Mißgeschicks zum Sünder stempeln — das ist er keineswegs — er erkennt also seine Unschuld an. Aber er tadelt auch Hiob, daß er sich gerechter als Gott dünkt. Nun wird der Leser gespannt, wie Elihu das Räthsel lesen wird.

Der junge Elihu stellt eine junge Weisheit auf, und zwar rasch wie die Jugend und pretentiös. Sein Gedankengang ist kurz zusammengefaßt folgendermaßen. Auf Hiobs wiederholte Klage, daß Gott auf die Räthsel-Frage der Menschen niemals antworte, behauptet Elihu, daß Gott wohl antworte, und zwar auf seine Weise: Durch schreckliche Träume und durch schwere Krankheiten. — Die Behauptung, daß Gott ungerecht sei, weist er als absurd ab: Gott könne nicht ungerecht handeln, sonst würde die Welt zum Chaos werden, „alle Kreatur würde vergehn, und der Mensch würde zum Staub zurückkehren". Was aber den Hauptpunkt betrifft, das Leiden der Frommen, so sei es als Warnung verhängt, und gerade für den Begüterten, damit er nicht durch Fülle und Gelegenheit, für Unthaten Lösegeld zahlen zu können, in Sünde verfalle.

---

[1]) Der Schluß 31, 35 ist höchst dunkel. Man kann aber doch Sinn hineinbringen, wenn man statt הֵן תָּוִי (das durchaus nicht Unterschrift bedeuten kann) liest הן תָּמִי und weiter statt ספר כתב איש ריבי (nach Pesch. ונכתוב בספר איש) zu l. ובספר כתב איש als Subjekt, und ריבי als Objekt. שדי יענני ist eine Parenthese: „Gott soll mir auf meine Unschuldserklärung antworten". — Das לי hinter יתן מי ist Dittographie; Die Verss. haben es nicht. — Richtig ist von Andern bemerkt worden, daß dieser Wunsch mit den dazugehörigen Versen dislocirt ist, und gehört ganz zum Schluß vor תמו דברי איוב.

Elihu ſchließt dieſen Gedankengang damit, daß Hiob eben zur Warnung durch Elend geprüft wird (כי על זה בחרת מעני 36, 21). Zur Bekräftigung führt Elihu zum Schluß noch ein äußerliches Argument an: Gottes Allmacht, die ſich in überwältigenden Naturerſcheinungen zeigt, in Regenmangel und Regenfülle, in Blitz und Donner, in Sturm, Schnee und Eis, in Aufhellung düſteren Gewölkes. Dieſe führen die Menſchen zur Gottesfurcht und zum Vertrauen auf ihn (כל אדם חזו בו 36, 25 leg. וחסו בו). Wenn nun gewöhnliche Menſchen ihn verehren, wie ſollten ihn nicht Weiſe verehren? (o. S. 356).

Damit iſt das Räthſel halb gelöſt. Gott, der allmächtig und zugleich gerecht iſt, kann nicht die Menſchen quälen (ורב צדקה לא יענה 37, 23). Die Leiden der Menſchen dienen zu ſeinem Heile, zur Warnung, daß er nicht in Sünde gerathe und dadurch die höchſte Strafe verdienen würde. Aber es fehlt noch eine andere Seite der göttlichen Waltung, nämlich die göttliche Vorſehung im Größten und Kleinſten. Aber die Erſcheinungen, in welchen ſich dieſe Vorſehung zeigt, kann kein Menſch aufzählen; nur Gott vermag es, dem das Größte nicht zu groß, das Kleinſte nicht zu klein erſcheint. In Kap. 38 werden die großen Phänomenen und in 39 die kleinen aufgezählt, wie Gott für die jungen Raben, für die Geburtszeit und die Jungen der Felsgazellen, für die Wüſteneſel, ſelbſt für die Eier der kleinen Vögel ſorgt (bei der zufälligen Erwähnung des Roſſes 39, 18 wird die ſtolze Haltung und Kriegesluſt deſſelben geſchildert 19—25), und wie die Leichen auf dem Schlachtfelde von den Vögeln in den Lüften gewittert werden und ihnen zur Nahrung dienen. Dieſe hochpoetiſche Schilderung der zarten Fürſorge Gottes für Alles und Jedes offenbart Gott ſelbſt dem in Unmuth anklagenden Hiob, und zwar im Sturm. Hiob wird dadurch überzeugt und überwältigt und bereut in

Staub und Asche seine Kleingläubigkeit und Vermessenheit. Hiob unterwirft sich und trägt sein Leid mit Ergebenheit.

Aber damit ist noch immer nicht die Frage gelöst: warum hat Hiob leiden müssen, und warum müssen überhaupt die Frommen leiden? Die befriedigende Lösung giebt einzig und allein der Prolog. Hiob wird geprüft, ob er in unsäglichen Leiden auch standhaft bleiben und in seiner Tugendhaftigkeit beharren wird. Bei dem Verlust seiner Habe und seiner Kinder hat er noch gesprochen: „Gott hat's gegeben, Gott hat's genommen“, und selbst bei den Plagen an seinen Leib hat er mit seinen Lippen nicht gesündigt, d. h. er hat Gott nicht verwünscht, wie seine Frau es ihm gerathen hatte. Aber geklagt hat er, und als seine Freunde ihn noch dazu gereizt haben, hat er Gottes Gerechtigkeit angeklagt. Er hat also die ihm auferlegte Prüfung nur halb bestanden. Erst in Folge der Betrachtung nicht bloß der göttlichen Macht und Größe, sondern auch der göttlichen Vorsehung verstummte er und bereute seine Anklagen. Nun hat er die Prüfung voll bestanden, und darum belohnte ihn Gott mit doppeltem Ersatze. Der Epilog gehört zum Prolog, und dieser zum Ganzen. Ohne diesen wüßten wir doch nicht einmal die Namen von Hiobs Freunden und die Plagen, an denen er gelitten. Die Composition ist durchweg einheitlich. Die Nutzanwendung des Ganzen ist: der Fromme, der durch Leiden nicht wankend wird, sie geduldig als Prüfung erträgt und nicht einmal murrt, wird von Gott, dessen Vorsehung ebenso groß ist, wie seine Macht, zuletzt belohnt. Diese Lehre sollten den Gequälten im babylonischen Exil eingeprägt werden und sie zur Ausdauer anspornen. Es ist eine neue Lehre, welche die alte von der innern Verknüpfung von Schuld und Sünde verdrängen sollte, weil sie unwahr ist und die Frommen nur verdächtigt. Man kann es nicht genug wiederholen. Der Dichter

beabſichtigte mit ſeinem Poem eine praktiſche Wirkung, und um die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes beizubringen, konnte er nur die Lehre betonen, daß die Leiden lediglich Prüfungen ſeien. Darum hat er den Theil, worin er dieſen Gedanken andeutet, im Prolog, in Proſa gegeben, um für Jedermann verſtändlich zu ſein. Wer das Poem zerſtückelt, verkennt die Compoſition durch und durch.

(Schluß folgt).

Ueber R. Herſchon und ſein Verhältniß zum maſoretiſchen Sammelwerk Ochlah we-Ochlah.

Nachtrag.

Gegen die von mir aufgeſtellte Annahme, daß die rabbiniſche Autorität R. Gerſchon der Autor des angegebenen maſoretiſchen Werkes geweſen, ſind mir von zwei Seiten Einwürfe gemacht worden, die ich widerlegen — oder revociren muß. Eine ausführliche Kritik ſchickte mir Ad. Neubauer ein, die ich in Extenso gebe. Eine kurze Argumentation gegen meine Combination machte Prof. Bacher geltend. Ich gebe zum Schluß meine Gegenbemerkung und hoffe die Leſer zu überzeugen, daß beiderlei Einwürfe meine Beweisführung nicht erſchüttern können.

Zuſätze zu אכלה ואכלה von A. Neubauer.

In dem geiſtreichen Aufſatz des Herausgebers der Monatsſchr. über das maſoretiſche Werk Ochlah we Ochlah kann manches beſtritten werden. David Kimchi war nicht der erſte (p. 21), welcher dieſes Werk erwähnt. Samuel Dſchama, der Autor der Schlachtregeln (nach Halberſtamms glücklicher Conjectur; vergleiche auch meinen Oxforder Catalog, Addenda zu Nr. 793, 1), ſchrieb lange vor Kimchi; er war aus קאבס (Druckfehler im Karmel אקבס), Kabes in Tunis. Joſeph ibn Aknin (ob Maimonides Schüler oder nicht) ſchrieb jedenfalls in Magreb ſein Werk, worin er das Buch Ochlah we-Ochlah zum Studium empfiehlt. Ein arabiſch-grammatiſches Fragment in der zweiten Firkowitziſchen Sammlung in Petersburg, Nr. 619, welches, wie ich vermuthe, aus dem כתאב אלחצאריק des Ibn Jaſchuſch entnommen zu ſein ſcheint (vgl. Derenburg's (H. und J. Opuscules, p. XXI), nennt ebenfalls das Ochlah we-Ochlah. Die Stelle lautet folgendermaßen: וטם אלאסתאר אבואלוליד ואלנגיד[1]. ואכתר אלאשיאך אן שמרה נפשי כי חסיד אני ממרוד אלשין מוקפהא והכדא אלפינהא פי מצאחף ישאר אליהא באלתצחיח. ואמא מסורת אכלה ואכלה אלדי עליה אלאעתמאד ואלתצחיח פאלפינאה פי כל תלים שמרה חטף בר מן חד שמרה נפשי ערותיך ולו כאן שמרה נפשי כי חסיד אני ממרוד

---

1) „Die Ansicht der Meister Abu-l-Walid, Nagid und der meisten Gelehrten ist, daß in שמרה נפשי כי חסיד אני das Sin gedehnt sei wegen des Meteg, und so fanden wir es in Codices, auf deren Correctheit man sich beruft. Was aber die Massorah Ochlah we-Ochlah betrifft, auf deren Autorität und Correctheit man sich stützen kann, so fanden wir in derselben angegeben: in ganz תלים ist שמרה mit חטף mit Ausnahme der einen Stelle: שמרה נפשי עדותיך. Wäre nun in שמרה נפשי כי חסיד אני das Sin gedehnt durch das Meteg, dann hätte sie diese Stelle ebenso als Ausnahme gerechnet, wie שמרה נפשי עדותיך, und entweder beachten jene nicht diese Angabe in Ochlah we Ochlah, oder sie wollten ihr nicht folgen. Diese Massora der Ochlah we-Ochlah aber ist unsere Lesart, und auf diese stützen wir uns".

אלשין מע תוקיפוא לאסתגני לה כמא אסתגני פי שמרה נפשי עזתך פאמא אנתם לא יקפוא עלי והדא פי אכלה ואכלה ואמא אבוא אן יקלחה והדא אלמסורת אעני אכלה ואכלה הו קרוצנא ובה נעמל.

Hier iſt Ochlah ſchon als erſte Autorität anerkannt. David ben Abraham hat für שמרה folgende Stelle aus der großen Maſſorah: פי אלמאמרה אלכבירה מכתוב שמרה ואת לעולם לית רסתה כל תהלות רסתה בר מן חד שמרה נפשי. (Vgl. Journ. As. 1862, p. 139). Ein Ochlah iſt gradezu nach Italien aus Catalonien gekommen. Doſſa aus Widdin (gegen Ende des vierzehnten Jahrhunderts, ſiehe Iſr. Letterbode, VIII, p. 37 sequ.), ſchreibt unter anderem folgendes: וגם ברוחי בביתיזיאה בא ספר אחד מקטלוניאה ושמו אכלה ואכלה ומצאתי בתוכו שמנה אחין בתורה שכתובין בלא ויו ואינו מונה זה עמהם שם מדהניח אותו (ואת כל אשר תצוה) עם ראתין שכתובין בו ואמנם גם בחומשים של קהלות יון בקשתי ולא מצאתי ב'ו. Ob dieſes Ochlah mit dem Pariſer, dem Halleſchen oder mit der dritten Redaction (des Jacob ben Chajjim) identiſch iſt, kann ich nicht entſcheiden. Dieſes Exemplar mag auch dem Verfaſſer des Eſchel vorgelegen haben (es iſt nicht bewieſen, daß er im dreizehnten Jahrhundert ſchrieb); es ſei hier gelegentlich erwähnt, daß die Bodleiana Hſchr. (Catal. Nr. 1499) ebenfalls ספר אכלה ואכלה lieſt (Monatsſchr. p. 6, Note). Franzöſiſche und deutſche Nakdanim und Grammatiker kennen den Titel Ochlah we-Ochlah nicht. Kimchi ſcheint es aus Spanien mitgebracht zu haben, oder vielleicht kam es nach der Provence aus Megreb, da wir doch wiſſen, daß Verfaſſer des Itur in Marſeille die Halakhoth von Samuel Dſchama kannte: Joſeph Kimchi zitirt Ochlah weder in ſeiner Grammatik, noch in ſeinem ס' הגלוי, das Mr. Mathews für die מקיצי נרדמים herausgeben wird; er zitirt überhaupt wenig die Maſſorah; nur einmal ſagt er im גלוי folgendes: והלאים ולא וכר כי במסרה והוא כת' חד וקרי תרין חלאים חיל של כאים. Daß Aben Ezra, der ſo wenig in Spanien geſchrieben, und Parchon, der auch in

Italien geschrieben, das Ochlah nicht erwähnen, kann nicht beweisen, um so mehr da es sicher ist, daß das Buch in Spanien vorhanden war. Hätte R. Gerschon wirklich eine originelle Sammluug der Massorah angelegt, so hätte es Aben Ezra von R. Tam erfahren. Und würden Raschi, R. Tam, und spätere Grammatiker der französischen Schule es vernachlässigt haben, das große Meisterwerk des „Lichtes des Exils" zu erwähnen? Warum soll שכתב mit ספר verbunden „copiren" bedeuten, und nicht mit מסרת? Wenn R. Gerschon einen Bibel- oder Pentateuchcodex copirt hat, warum auch nicht eine Masorah, zudem wir oben gesehen haben, daß Ochlah schon zu seiner Zeit als eignes Werk bestanden hat. Grade der Ausdruck שכתב מידו bedeutet „mit eigener Hand copirt" worauf Makhir Gewicht legt, wenn er das Autograph Schemaiah's für seinen Commentar zitirt (Monatsschr. p. 18, Note 2). Möglich und wahrscheinlich ist es, daß R. Gerschom wie auch Menahem aus Joigny die Ordnung des Ochlah veränderten und auch Zusätze aus andern Codices machten, worauf R. Tam bezüglich der Interpolationen anspielt. Dem berühmten Rabbiner war es möglich, Codices aus dem Orient und aus Magreb zu bekommen, die er verwerthete. Ueber solche Zusätze kann man sich aus Norzi, Heidenheim und besonders aus Ginsburg's voluminöser Ausgabe der Masorah belehren. Beiläufig will ich bemerken, daß das Wort אלנגראדי und לונכרש in Ginsburg's Masorah (Monatsschr. p. 30) schon in einer Recension dieses Werkes im Guardian (Juni 1886) gerügt wird; dieses wöchentliche Blatt ist auf dem Continent unbekannt. Aus Dr. Wickes' zweitem Theil über Accente, das bald erscheinen wird, wird man erfahren, daß der Aleppo-Codex ebenfalls die beiden Masorah hat, und zwar die große auf beiden Rändern, wie in unseren meisten Codices. Wie es scheint, nach Dr. Baer's Untersuchungen der Varianten, die in Libanon I mitgetheilt sind, kann der Codex nicht von der

Ben-Ascher Schule sein. Noch eines. Die Lesart מעקרי (Monatsschr. p. 34) für מיקרי scheint mir unwahrscheinlich; meines Wissens findet man nie מעקרים für das gewöhnliche נקדנים.

Oxford. A. Neubauer.

Was folgt nun aus diesem Citaten-Material — wofür die jüdische Gelehrtenwelt gewiß dankbar sein wird — für die Frage, ob R. Gerschon Verf. des Ochlah gewesen ist? Im Grunde weiter nichts, als daß das in Frage stehende mas. Werk etwa mehrere Jahrzehnte vor David Kimchi bekannt war, aber es geht keineswegs daraus hervor, daß es außerhalb Frankreichs, etwa in Spanien circulirt hat. Es steht allerdings fest, was Neubauer hier und Halberstamm in der Zeitschr. ha Karmel (Jg. 1862 p. 215 f.) und in einigen nachträglichen Notizen (die der bescheidene Gelehrte mir freundlichst zur Benutzung überlassen hat) combinirt haben. 1) Daß der Verf. der arabischen Schlachtenregeln, in welchen das Werk Ochlah citirt wird, Sam. G'ama war. 2) Daß er aus Nordafrika, aus Kabes im Tunensischen stammte. 3) Daß er seine Schlachtregeln nicht lange vor 1179 verfaßt hat, da Isaak b. Abba-Mari, der Vrf. des Ittur, sie benutzt, und seine Decisionen in genanntem Jahre begonnen hat.

Aber folgt daraus, daß Samuel G'ama seine Schlachtenregeln in Afrika geschrieben hat? Sicherer ist es, daß er sie in Narbonne oder in Südfrankreich verfaßt hat, da er mit einem Talmudkundigen aus Narbonne persönlich verkehrt hat, und wahrscheinlich auch mit Abraham Ibn-Esra in dieser südfranzösischen Stadt Umgang gehabt hat. Die Beweise dafür liegen jetzt zu Tage.

1) In den Schlachtregeln führt G'ama an: „Es tradirte mir R. Isaak, der Chaber, Sohn des R. Benvenisti, daß die Weisen von Narbonne einen Unterschied machen (in

den Lungentheilen) וקד נקל אלי . . . . מר׳ ר׳ יצחק ר׳ החבר
בן הרב כנבנשתי ז״ל עין יסודי עולם חכמי ארץ נרבונים (leg. נרבונה)
אנהום יפרקון בין אומא ואונא (Geiger jüd. Zsch. für Wissensch. I. p. 237 f.). Man braucht gegenwärtig nicht mehr herumzusuchen, wer dieser Isaak b. Benveniſti gewesen sein kann. Halberstamm hat gefunden, daß er in Narbonne gelebt hat. In den Zusätzen zum Aruch von eben diesem Samuel G'ama findet sich folgende Notiz ואת היתה לרבינו יצחק הרב בן רבינו בנבנשתי und an einer andern Stelle שמעתי מפי ר׳ הרב נרבוני (Hebr. Bibliogr. המוכיר Jg. XX p. 41; יצחק נרבוני XXI p. 87). Es ist also gewiß, daß der Isaak Benveniſti, mit dem G'ama verkehrt hat, in Narbonne lebte. Folglich hat sich G'ama in Narbonne aufgehalten, wenn er nicht überhaupt dort gelebt hat.

2) In dem von Dr. J. Egers edirten Divan des Abr. Ibn-Esra finden sich zwei Gedichte, welche Ibn-Esra in einem Sendschreiben an Samuel Ibn-G'ama gerichtet hat, worin er ihm übertriebene Complimente macht (Divan p. 11, Nr. 51, 52). Das erste Gedicht hat die Aufschrift ולה פי . . רמאלה לרב שמואל בן גאמע . . beginnt mit den Worten:

ארי קם בתוך צאן והיה לגואל

und schließt: וקורא בשחק שמו אל שמואל.

Das Zweite: ולה פי אלמרכוז פי הדה אלרסאלה (von demselben auf den Erwähnten in diesem Sendschreiben) beginnt:

גברי שחקים אל הרום נכנעו

und der dritte Vers nennt diesen Samuel:

ההוא שמואל בין מתי חכמה לאיש נחשב ובלעדיו שורים געו.

Ja, wie Halberstamm mit Recht annimmt, hat Ibn-Esra seine verzwickt allegorische Abhandlung חי בן מקיץ diesem Samuel G'ama gewidmet. Denn gegen Ende des Opuskulums kommt die Aufschrift vor (p. 144) תמת אלרסאלה אלתי כעת בהא אלי ר׳

שמואל בן גמע. תם תחלק אל סדרה (Ende des Sendſchreibens, welches er an S. G'. ſandte, dann geht er zu einem Lob auf ihn über). Darin kommen abgeſchmackte Spielereien mit dem Worte Samuel vor, darunter auch das Gematria-Spiel, daß תורה dieſelbe Zahl hat wie שמואל בן יעקב (601). כי חמשתי נמטרון תורה והנה הוא שמואל בן יעקב הוא נאון ישראל רביט שמואל פסת בר נאון יעקב אשר ארב סלה. Ein Paſſus ſcheint anzudeuten, daß beide perſönlich mit einander verkehrt haben. לשטר ביתותיו כת ברית התעודה האבן הזאת תהיה בנו לעדה. ורמז לאבן שמואל (p. 145).

Zum Schluß dieſer Lobhudelei war das oben erwähnte zweite Gedicht angefügt. Dann folgt noch eine widerlichere Hudelei, daß die Sonne in Wetteifer mit Samuel dieſem den Sieg des Glanzes zuerkennen müſſe.

Trotz aller dieſer Lobeserhebungen war Samuel G'ama keine bedeutende hervorſtechende Perſönlichkeit, vielleicht ſelbſt als Talmudiſt nur mittelmäßig. Als Dichter ſteht er noch unter der Mittelmäßigkeit. Seine allittaratirte Kaziba auf das Lexikon Aruch und deſſen Verfaſſer, Nathan b. Jechiel: קצרה בריעה לס' הערוך של ר' נתן, iſt nichts als Reimgeklingel. Seine Proſa, als Einleitung zu ſeinem kurzen Aruch iſt dunkel, unſchön und gezwungen (ſ. Pinsker, Likute Kadmonijat p. 153 f.). Warum ſchmeichelte ihm nun Ibn-Eſra in ſo niedriger Weiſe? Der Grund kann nur geweſen ſein, daß G'ama ihm wohl reichlich Backſchiſch hat zukommen laſſen, was der arme Abenteurer ſehr nöthig hatte. Doch gleichviel: Er kann mit ihm nur in Südfrankreich verkehrt haben. In Narbonne war Ibn-Eſra im Jahre 1160. Das wäre ein Anhaltspunkt für G'ama's Lebenszeit. Hat nun G'ama mit Abr. Ibn-Eſra perſönlichen Verkehr gepflogen, ſo kann er keineswegs damals in Afrika gelebt haben.

3) Man kann noch hinzufügen, daß G. als talmudiſch frommer Mann ſchwerlich in ſeiner Heimath geblieben iſt, da in

Nordafrika die Almohaden seit dem Jahre 1146 sämmtliche Gemeinden bei Todesstrafe zum Bekenntniß des Islam gezwungen hatten. Sehr Viele haben sich gefügt und zum Schein das moslemitische Glaubensbekenntniß abgelegt. Diesem Schein, welcher von den Rigoristen als Apostasie betrachtet wurde (wie aus Maimuni's אגרת השמד hervorgeht), hat sich wohl G. nicht unterworfen. Er war gewiß recht wohlhabend, da er Ibn-Esra's feile Feder für sich hat gewinnen können, und hatte Mittel zur Auswanderung. Zufolge dieses Terrorismus der Almohaden ist G. wohl nach Südfrankreich ausgewandert, wo arabisch-redende Juden angesiedelt waren, und hat sich längere oder kürzere Zeit in Narbonne aufgehalten.

Hier hat er gewiß das Masora-Werk Ochlah kennen gelernt, wohin es länger als ein Jahrhundert nach R. Gerschons Tod gedrungen sein kann. So fällt der Einwurf in sich zusammen, daß dieses Werk in früherer Zeit auch in Afrika bekannt gewesen sei.

Neubauers zweite Einwendung von dem Citat in einem Fragment Firkowitz-Petersbuch, in welchem von einem Anonymus die Autorität des Ochlah der grammatischen Annahme von Ibn-Ganach' und Samuel Nagid gegenübergestellt wird, genirt auch wenig. Zunächst ist die Lebenszeit dieses Anonymus unbekannt; die Vermuthung, daß das Fragment aus der grammatischen Schrift des Ibn-Jaschusch stamme, müßte sicherer begründet sein, wenn es als Gegen-Argument geltend gemacht werden soll. Denn es ist eigentlich ein ספק ספיקא, nämlich ob es aus dem כתאב אלתצאריף entlehnt ist, und ob אלתצאריף identisch ist mit dem von Abraham Ibn-Esra erwähnten ספר הצרופים des Isaak b. Jaschusch aus Toledo. Man kann mit mehr Recht behaupten, daß das Fragment, welches sich auf Ochla beruft, nicht von Ibn Jaschusch stammt. Denn dieser war ein Zeitgenosse von Samuel Nagid und Jona Ibn-G'anach. Ibn-Balam citirt ihn als

Vorgänger. Und sollte dieser seine Zeitgenossen als Meister (אלאסתאד) bezeichnet haben? Es ist kaum glaublich. Und wer sollten denn die andern vielen Scheichs der Grammatik in dieser Zeit gewesen sein, gegen welche Ibn-Jaschusch in dem einen Punkte polemisirt? Nur ein später Lebender kann so etwas geschrieben haben. Ohnehin unterstützt die Parallele, welche R. zu dieser Notiz aus dem Lexikon des Daud b. Abraham Alfaßi heranzieht, meine Annahme, daß das Ochlah im 10. Jahrhundert auch in Afrika nicht bekannt war. Denn dieser Lexikograph aus Feß (welcher nach Saadia geschrieben hat) beruft sich dabei auf die große Masora und nicht, wie der Anonymus, auf das Ochlah.

Der dritte Einwurf ist nicht vom geringsten Belang. Ein Autor vom Ende des vierzehnten Jahrhunderts bemerkt, daß ihm in Venedig das Werk Ochla zu Gesichte gekommen war, welches aus Catalonien dahin gebracht worden war. Warum soll denn das Werk nicht in dieser Zeit bekannt gewesen und auch nach Catalonien gedrungen sein? Es sollte ja nicht eine Geheimschrift bleiben.

Die weitere Behauptung Neubauers, daß deutsche und französische Grammatiker das Ochlah nicht gekannt hätten, sondern es sei aus Afrika herübergekommen, ist von zwei Seiten her unrichtig. Einmal, daß David aus Feß es nicht gekannt hat, und daß Samuel G'ama es erst in Narbonne kennen gelernt haben kann. Und dann wenn — wie Neubauer sich darauf steift — daß R. Gerschon es nicht selbst verfaßt, sondern es bloß copirt haben soll, so hat dieser deutsch-französische Rabbiner es doch jedenfalls gekannt! Ich lasse mich aber nicht daran irre machen, daß במסורת הגדולה שמאיר ר' גרשום nichts anderes bedeuten kann, als daß dieser es selbst verfaßt hat, sonst müßte שהעתיק gebraucht sein. Anders ist es bei dem Abschreiben einer ספר תורה, da kann und muß מאיר als stehender terminus technicus angewendet werden. In

der Halacha ist vorgeschrieben: סלך כותב ס׳ת לעצמו, obwohl es bloß copirt sein soll.

Bachers Einwurf gegen meine Annahme, daß die spanischen Grammatiker das Ochlah nicht gekannt hätten, ist scheinbar gravirender. Ich war darauf gefaßt, daß mir die Erwähnung dieses Werkes in Ibn-G'anachs Wurzelwörterbuch entgegengehalten werden wird. Aber ich ließ es darauf ankommen. Ich halte nämlich dieses Citat für ein späteres Einschiebsel. Zu bedenken ist doch, daß Ibn-Ganach in diesem Werke, sowie in dem Kitab Alluma', worin er sich so oft auf die Masora beruft, nur ein einziges mal eine Notiz aus Ochla aufgeführt haben sollte. Ist schon dieser Umstand befremdend, so ist es noch mehr die Berufung, welche vollkommen überflüssig ist. J. G. geht nämlich darauf aus zu beweisen, daß das Wort הלכאים in Ps. 10 nach dem Khetib ein einziges Wort bilde, also nach ihm ein Plural von הלכה sei. Er behauptet das gegenüber Chajug', welcher angenommen hatte, daß הלכאים auch in Khetib in zwei Wörter geschrieben sei. Für seine Behauptung beruft sich J. G. auf correcte Codices und auf die Masora, welche angiebt, daß das Khetib das Wort הלכאים in einem Worte hat, das Keri aber in 2 Wörtern: אלאמר פה עלי מא נקלנאה נתן פיה עין אלצחיחה ועין אל מסורת. אעני (אגרו) כלמה ואחדה פי אל מכתוב תתאן פי אלקורא (Wurzelwörterbuch p. 228 Z. 13—15). Damit wäre ja seine Behauptung genügend belegt. Nun wird noch weiter hinzugefügt. So ist es auch fixirt in dem Buche Ochlah we-Ochlah. ומכא תבת פי מאב אכלה ואכלה . . . חד מן טיו דכתיבין הרא תיכתא וקרין תרתי סלין und es sei gleich מֵהּ בנר מאשתם סַלְמֶם אשרת. Was soll nun dieser Beleg von Ochlah? Es ist ja wiederum die Masora, welche J. G. schon voraufgehend als Argument für seine Behauptung angeführt hatte? Auch die Gleichheit von הלכאים mit והנרו אשרת מה בנר hatte er gleich im Anfang des Artikels

aufgeführt. So erscheint das Citat aus Ochlah völlig überflüssig. Bei dem Worte אשדת (Deuteron.) polemisirt er gegen einige Grammatiker, welche es als einziges Wort behandeln, und beruft sich für seine Annahme, daß es zwei Wörter sei, auf das Targum und auf die Masora, welche es in Keri in zwei Wörter zerlegen: ועלי כא אתברה עליה צואב אלמסורת (p. 70, 11—14). Warum citirt er nicht dabei ebenfalls das Ochlah zur Stütze? Es ist also gerechtfertigt anzunehmen, daß der Passus, worin die Schrift Ochlah bei Ibn-Ganach citirt wird, ein Zusatz von einem Spätern ist. Wie der Herausgeber des Wurzelwörterbuches, Neubauer, im Vorwort bemerkt, enthält das Ms. Rouen Glossen am Rande und zwischen den Zeilen. Der Herausgeber führt öfter solche Randglossen an.

Die Abschreiber anderer Codices, welche in Masora eingelesen waren, können wohl eine Glosse angebracht haben, welche gar nicht Ibn-G'anach angehört. Ich wiederhole noch einmal, weil es von großem Gewicht ist: Ibn-Ganach kann das Ochlah nicht gekannt haben, sonst hätte er sich öfter darauf berufen. Und die übrigen spanisch-jüdischen Grammatiker citiren es gar nicht. Also war es in Spanien völlig unbekannt. Der erste arabisch schreibende Autor, der es citirt, eben G'ama, muß es erst in der Provence kennen gelernt haben, da es in Fez, also in Afrika, nicht bekannt war. Er blühte etwa in der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Darauf folgt David Kimchi, der ebenfalls in Südfrankreich gelebt hat. Es ist also anzunehmen, daß das Ochlah, in Nordfrankreich verfaßt, von da nach Südfrankreich in Abschriften gebracht wurde. Von hier aus ist es den arabisch-schreibenden Autoren in Spanien bekannt geworden, und von hier wieder ist ein Exemplar nach Venedig gekommen.

Graetz.

Rabbi Abahu.
Charakter- und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers.

Von
Dr. S. Perlitz.

(Fortsetzung und Schluß).

Am meisten muß man vor ehelicher Untreue sich hüten, denn Ehebruch bleibt nicht unentdeckt.1) Besteht das rechte Verhältnis zwischen Mann und Frau, so ist der erstere, rath- und trostlos, wenn ihm die treue Gefährtin stirbt 2). In das achte Gebot einschlägig ist der Ausspruch des Rabbi Abahu: Drei Dinge bleiben nicht verborgen: Betrug, Raub und Götzendienst. 3) Dem Richter ist die Annahme eines Geschenkes streng

---

1) Tanchuma נשא Num. R. 9 אמר רבי אבהו למה הדבר דומה
לצייר שהיה צר איקונין של מלך בא לגמור הפרצוף אמרי לו מת המלך
ועמד מלך אחר כיון ששמע הצייר כך נתרשלו ידיו התחיל אמר מה אעשה
מאלו הסימנין אם אצר בצורת המלך הראשון או בצורת השני התחיל
תמה כך האיש משמש הקב"ה צר צורת העובר בדמות אביו חזר הנואף
ובא עליה הרי נתערבו הסממנין הה"ד אלה וכחש ורצוח וגנוב ונאוף פרצו
ודמים בדמים נגעו מה עשה הקב"ה כביכול חזר והפך את הצורה. שצר
אמר רבי אבהו אמר Kid. 70 a בתחילה בדמות האיש לדמות הנואף
אדון אני אמרתי יהיו ישראל חשובים ככרוב והם שמו עצמם לנמר.

2) Synh. 22 a כל אדם שמתה אשתו בימיו ר' אבהו אמר עצתו
נופלת שנא' ותשליכהו עצת Weitere in das eheliche Verhältniß einschlä-
gige Ausspr. Ketub. 7 b מנין לברכת חתנים בעשרה ר' אבהו אמר מהכא
נערה המאורסה מנא 45 b .במקהלות ברכו אלקים ד' ממקור ישראל
ליה (שסוקלין אותה פתח בית אביה) א"ר אבהו וגמר פתח מפתח ופתח
ויסרו זה מלקות ר' אבהו למדנו יסרו ibid 46 a משער ושער משעריך
מויסרו ויסרו מבן ובן מבן והיה אם בן siehe auch Synh. 71 b. Bei
einer Hochzeit soll man zur Unterhaltung des Bräutigams beitragen.
Berach. 6 b ואם משמחו מה שכרו ר' אבהו אמר כאילו הקריב תודה.

3) Tanchuma zu נח, B. M. 59 a אמר ר' אבהו ג' אין הפרגוד
ננעל בפניהם אונאה וגזל וע"ז. אונאה דכתיב בה כה הראני והנה ד' נצב

verboten 1). Nimmt er eine auch nur unbedeutende Gabe an, so verdient er den Namen Frevler. Rabbi Abahu bemerkt auch: Komm und siehe, wie verblendet diejenigen sind, welche Bestechung annehmen. Hat jemand Augenleiden, so bietet er dem Arzt eine Geldsumme an, damit ihn dieser heile. Es ist aber zweifelhaft, ob ihm der Arzt die gewünschte Genesung bringen werde. Sie aber nehmen eine Gabe an und ziehen sich die Blindheit zu, denn es heißt: Die Bestechung blendet die Sehenden 2). Der absoluten Verachtung des Geldes will aber Rabbi Abahu nicht das Wort reden. Im Gegenteil weist er darauf hin, wie die Schrift dem Gelde einen Werth zuerkenne, und welche Bedeutung das Geld als allgemeines Tauschmittel habe 3). Man soll aber von den Besitze den rechten Gebrauch machen, soll den Dürftigen unterstützen. Je mehr man dem Armen zuwendet, desto mehr Lohn empfängt man von Gott, der den Besitz des Mildthätigen vermehrt 4) und dessen Leben verlängert 5). So habe schon Salomo auf den Segen des Wohlthuns hingewiesen. Als man ihn fragte, welchen Segen dies gewähre, so erinnerte er an den Ausspruch seines Vaters David: Wer milde Gaben ausstreut, dem

---

על חטאת אנך וכידו אנך .גול רכזיב חסם ושוד ישמע כה על פני תמיד. ע"ז רכזיב העם המכעיסים אותי על פני תמיד וכ'

1) Tanch. שופטים — אמר ר' אבדו כל הנוטל שוחד שוה פרוטה מחבירו נקרא רשע שנא' שוחד מדוק רשע יקח.

2) Ketub. 105 a א"ר אבדו בא וראה כמה סמיות עיניהן של מקבלי שוחד אדם חש בעיניו נותן ממון לרופא ספק מתרפא ספק איגו מתרפא והן נוטלין שוה פרוטה וממסין עיניהן שנא' כי השוחד יעור פקוחים.

3) Lev. R. 5 א"ר אבדו כזיב השכר לך פן תעזב את הלי וכזיב כתריה כי ירחיב ר' אלקך את גבולך וכי מה ענין זה לזה אלא אמר הקב"ה לפי מתנותיך מרחיבין לך.

4) G. R. 16. Ex. R. 35 אשר שם הזהב אמר רבי אבדו טובה גדולה חלק הקב"ה לעולמו אדם פורס והזב אחד והוא מציא ממנו כמה ניאות.

5) Kid. 40 a. Jebam. 109 b אמר ר' אבדו אחיא רדישה רדישה כזיב והא בקש שלום ורדפהו וכזיב והתם רוחף צורתה והכר וכ'

Dürftigen Almoſen ſpendet, deſſen Verdienſt beſteht ewiglich, ſeine Kraft wird erhöht in Ehren 1). Wen aber Gott ehrt, der iſt teilhaftig des ewigen Lebens. 2) Wenn man ſeine milden Gaben Bittenden reicht, die ſich als Unwürdige herausſtellen, ſo laſſe man ſichs nicht verdrießen. Man bedenke, daß man ihnen inſofern zu Dank verpflichtet iſt, als wir ſonſt, wenn es keine Unwürdigen unter den Almoſenempfängern gäbe, uns eines todeswürdigen Verbrechens ſchuldig machen würden, wenn wir einem Bittenden eine Gabe verweigern 3). Nur derjenige hat den Anſpruch auf Milde und Liebe verwirkt, der nicht einmal die ſieben noachidiſchen Gebote hält, der vor Mord, Raub und Blutſchande nicht zurückſchreckt und eine thieriſche Rohheit an den Tag legt. Ein ſolcher kann nicht als Ebenbild Gottes gelten und das Gebot der Nächſtenliebe findet auf ihn keine Anwendung 4). Und von Heiden, die ſolchen Grundſätzen huldigen, ſoll ſich der Iſraelite fern halten 5). Man muß aber nicht glauben, daß er einen Haß gegen Nichtjuden hegte. Diejenigen von ihnen, die ſich

---

1) B. B. 10 b אי״ר אבהו שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כוחה של צדקה אמר להן צאו וראו מה פירש דוד אבא : פיזר נתן לאביונים צדקתו עומד לעד וכ׳.

2) ibid ואי״ר אבהו שאלו את שלמה בן דוד איזה בן עולם הבא אמר להם כל שכנגר זקניו ככוד כי הא דיוסף בריה דרבי יהושע חלש וכו׳.

3) Ruth R. 5 אמר רבי אבהו צריכין אנו להחזיק טובה לארמאין שבתן שאילו לא ארמאין שבתן כיון שרואה אדם אחד מהן שואל צדקה ממנו ולא היה נותן לו מיד נענש למיתה.

4) Gittin 71 a, B. K. 38 b, 38 a. Pflichten gegen den Nebenmenſchen hinſichtlich des Vermögens und in dieſen Gegenſtand einſchlägige Ausſprüche finden ſich Ketubot 16 b, Gittin 54 b, B. K. 79 b, 102 b, 112 b, B. M. 7 a, 69 b, B. B. 51 b, 87 b. Synh. 2 b, 6 a, 15 a, Jer. R. H. 5 a. Jer. Synh. III 5, Schebuot VII 4. Jer. B. B. III 7, IX 3, Synh. I 1, Schebuot VI. 4.

5) Lev. R. 1. ר׳ אבון פתח ישובו רשעים לשאול כל הגוים שכחי אלוה חסין בצלו של הקב״ה יחיו דגן נעשו עיקר בישראל כמה דאת אמר דגן בחורים ותירוש וכו׳.

dem Volke Israel anschließen, die nehmen einen Ehrenplatz innerhalb dieses Volkes ein, und wenn sie im Jenseits vor Gott erscheinen, so wird Antoninus, der Freund des Rabbi, am meisten bevorzugt 1). Die Römer haben denn auch keinen fanatischen Heidenfeind in dem Manne erblickt, der griechisches Wissen in sich aufgenommen und dem Einflusse der griechischen Literatur sich zugänglich erwiesen hatte. Er war bei den Römern und ganz besonders am Hofe des römischen Proconsuls in Cäsaräa eine beliebte Persönlichkeit. Er galt hier als offizieller Vertreter der Interessen seines Volkes, und wurde, so oft er erschien, mit großer Feierlichkeit eingeholt 2). Ein Mann von hohem Ansehen, so sagte man allgemein, ist der beim Kaiser hochgeehrte Rabbi Abahu 3). Es mag wohl auch seinem Einflusse zuzuschreiben sein, daß Diocletian, der sich bei seinem Regierungsantritte als einen Feind der Juden zeigte, 4), allmälich seine Antipathien gegen dieselben überwand, ihnen wenigstens keine Hindernisse in den Weg legte. Das Ansehen, dessen sich Rabbi Abahu bei Hofe erfreute, bewirkte, daß man ihm auch im Lehrhause mit Hochachtung begegnete selbst da, wo man mit seinen Aussprüchen nicht übereinstimmte, oder in seine Angaben einen Zweifel setzte. Als Rabbi Abahu einmal im Namen des Rabbi Jochanan eine Halacha vortrug, Rabbi Ami aber und Rabbi Assi bezweifelten, ob diese Halacha wirklich von Rabbi Jochanan herrühre, wagten es diese aus Achtung vor Rabbi

1) Lev. R. 3.

2) Ketub. 17 a רבי אבהו כי אתא ממתיבתא לבי קיסר נפקן אמהתא דבי קיסר לאפיה ומשריה ליה הכא : רבא דעמיה ומדברנא דאומתיה בוצינא דנהורא בריך מתיך לשלם vgl. auch Synh. 14 a.

3) Chagiga 14 a נשוא פנים כגן רבי אבהו כי קיסר.

4) G. R. 63. דיקליטיינוס מלכא הוה רעה חזירין בהדא טבריה וכיון דהוה מטי סדריה דר' הוו מינוקא נפקין ומחיין ליה לבתר זמן איתעביד מלך נחת ויתב ליה בהדא פניים ושלח כתביה לטבריה מפני רמשא דערובתא אמר אנא יהיב קלון דיהוון רבנני דיהודאי קיימין קדמי בצפרא דחד בשבא וכו'.

Abahu nicht, diesem Zweifel Ausdruck zu geben und dem so hochgeachteten Manne zu widersprechen 1). Das schließt freilich nicht aus, daß seine Meinung zuweilen als eine irrige 2) oder unmaßgebliche 3) bezeichnet wurde. Aber während ihm die heidnischen Römer Ehrerbietung zollten, und die Sklavinnen am Hofe des römischen Proconsuls ihm bei seinem Erscheinen mit den Worten huldigten: „Sei gegrüßt, Du Lehrer Deines Volkes, Führer Deiner Nation, Du strahlende Leuchte, gesegnet bei Deinem Kommen im Frieden", bereitete ihm die aus dem Judenthum hervorgegangene Sekte der Minäer mannigfachen Aerger. Diese Sekte suchte unter den Juden Anhänger zu gewinnen. Sie that dies, indem sie die eigene Lehre in ein günstiges Licht setzte und die des Judenthums verunglimpfte. Sie mochte auch auf einzelne Schwächen hingewiesen haben, die in dem Verhalten mustergiltiger biblischer Persönlichkeiten zu Tage treten. Rabbi Abahu, der hierein mit Recht eine Gefahr für das Judenthnm erblickte, mußte auf Abwehr der Angriffe bedacht sein und seinerseits zum Angriff gegen die Lehren der Minäer schreiten. So haben wir uns den sonst auffallenden Umstand zu erklären, daß er selbst jene Handlungen der Patriarchen zu rechtfertigen sucht, die uns nach der Darstellung der Schrift als Fehler und Verirrungen erscheinen. So findet auch die nachdrückliche Betonung der Einheit und Einzigkeit Gottes, die gar oft in seinen Predigten wiederkehrt, ihre Erklärung. Die Minäer wandten sich aber auch unmittelbar an Rabbi Abahu, um vor ihm ihre Dogmen (der Taufe — Himmelfahrt — eines neuen Bundes — Messianität ihres Stifters ꝛc.) zu vertheidigen.

---

1) Jebam. 65 b, Jama 73 a תיב רבי אבהו וקאמר משמיה דר' ותנן הלכה ואהדרינהו ר' אמי לאציותו — -- משום ככור בי קיסר לא אמרו ליה ולא מידי.

2) B. M. 9 a הא דרבי אבהו כרותא היא.

3) B.B. 142 b, wo R. Jirmijah auf seiner Meinung besteht.

Um die Möglichkeit, daß ein Mensch lebend in den Himmel fahren könne, aus der Schrift nachzuweisen, hatte sich ein Sadduzäer auf den Satz berufen „Chanoch war nicht da, denn Gott hat ihn zu sich genommen". Rabbi Abahu erwiederte, der Beweis sei nicht stichhaltig, denn es heißt doch an einer andern Stelle: „Ich nehme das Köstliche Deiner Augen durch eine Seuche von Dir" 1).

Einst sagte ein Sadduzäer, Namens Sasson (Wonne), zu Rabbi Abahu mit einer Anspielung auf das Dogma der Taufe: „Ihr werdet einst für Sasson Wasser schöpfen aus der Quelle des Heils". Schlagfertig antwortet Rabbi Abahu: deine Bemerkung wäre richtig, wenn im Schriftvers stünde „für Sasson", da es aber heißt „mit Sasson", so könnte das allenfalls nur so verstanden werden, daß man die Haut des Sasson zu einem Schlauch verarbeitet, mit welchem wir Wasser schöpfen werden 2). Als ein Sadduzäer den Rabbi Abahu fragte, wann der Messias kommen werde, so antwortete dieser: „Wenn Euch Finsterniß umgeben wird!" Wie, rief der Minäer entrüstet, Du schiltst mich! Keineswegs, entgegnet Abahu, ich berufe mich nur auf den Schriftvers, der lautet: Wenn Finsterniß die Erde bedeckt und dichtes Gewölk die Nationen, dann wird Dir die Herrlichkeit Gottes strahlen 3). Wieder ein anderes Mal sagte ein Minäer

---

1) G. R. 25 המינים שאלו לרבי אבהו אמור לו אין אנו מוציאין מיתה לחנוך אמר להם למה אמרו לו נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן כי הום לקח את ארונך מעל ראשך אמר להם אם ללקיחה אתם חורשים נאמר כאן לקיחה ונאמר להלן הנני לקח ממך את מחמד עינך.

2) Sukka אמר ליה האי צדוקי רשמיה ששון לרי אבהו שתידיתו דתשלו לי מים לעלמא ראתי דכתיב ושאבתם מים בששון א"ל אי הוה כתיב לששון כדקאמרת השתא דכתיב בששון משבית דהאי נברא משיגן ליה נדא וסלגן ביה סיא.

3) Synh. 99 a אי"ל האי צדוקי לרי אבהו אמתי אתי משיח א"ל לכי חמו להו חשיכא להנהו אנשי א"ל מילם קא ליים לי א"ל קרא כתיב כי הנה החשך יכסה ארץ וערפל לאמים ועלך יזרח ר' וכבודו עלך יראה

zu Rabbi Abahu: Euer Gott ist ein Spaßmacher, er sagt zu dem Propheten Ezechiel: „„Lege Dich auf Deine rechte Seite!““ und dann wieder: „„Lege Dich auf Deine linke Seite!““ Auf diese Bemerkung läßt er einen seiner Schüler erwiedern, daß der Prophet als einer der trefflichsten in Israel um der Sünden seines Volkes willen von Leiden heimgesucht wurde, die ihn nöthigten, abwechselnd bald auf der einen bald auf der andern Seite zu liegen 1). Ein anderes Mal neckte ihn ein Minäer mit den Worten: „Euer Gott ist unstreitig ein Priester, denn er befiehlt, daß man für ihn eine Hebe steuere wie für einen Priester. Worin hat er nun gebadet, nachdem er den Mose begraben. Doch nicht etwa im Wasser, dessen Menge im Meere kaum hinreicht, seine Handhöhle auszufüllen? Darauf antwortet Abahu: Gott badet im Feuer. Denn es steht geschrieben: „Siehe, der Ewige, im Feuer zieht er einher. „Genügt denn aber ein Feuerbad?“ fragt jener zurück. „Gewiß“, antwortet Abahu, das ist ja das eigentliche Reinigungselement, heißt es doch: Was nicht durchs Wasser kommt, soll durchs Feuer geführt werden 2). Sehr pikant ist folgende Unterredung. In einer Unterhaltung mit den Minäern warf Rabbi Abahu die Bemerkung hin, daß R' Saphra ein großer Mann sei. Die Folge dieses dem R' Saphra ertheilten Lobes war, daß man ihm die Abgaben von dreizehn Jahren erließ. Nun trafen die Minäer einmal mit ihm zusammen und forderten ihn auf, den Schriftvers zu erläutern: „Nur Euch habe ich erkannt aus allen Völkern der Erde, drum werde ich an Euch alle Eure Sünden ahnden“. Wir sollten meinen, sagten die Minäer, daß man auf

---

1) Synh. 39 a א"ל רבי אבהו אלהיכן נתכן הוא רקא אמר ליה לישמעאל שכב על צדך השמאלית וסתיב ושכבת על צדך הימנית וכו'

2) ibid אל רבי אבהו אלהיכם כתן הוא דכתיב ויקהו לי תרומה כי קבריה למשה במאי טבל ומי תימא כמיא והא כתיב מי מרד בשעלו סים א"ל בנורא טבל דכתיב כי הנה ד' באש יבא ומי סלקא מבילותא בנורא א"ל אורכה עיקר מבילותא בנורא הוא דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים.

denjenigen, den man liebt, nicht die volle Schale des Zornes ausgießt. R' Saphra wußte darauf keine Antwort. Da schlangen ihm die Minäer ein Tuch um den Hals, als wollten sie ihn erwürgen. Zufällig kam Rabbi Abahu herbei. „Warum quält ihr den Mann?" fragt er. Weil er uns einen Schriftvers nicht zu erklären vermag, und das sollte er, den Du als einen bedeutenden Maun gepriesen, doch im Stande sein! Rabbi Abahu erklärte ihnen nun, daß die Bedeutung des R' Saphra auf dem Gebiete der Mischna liege, das er meisterhaft beherrsche, als einen bedeutenden Schrifterklärer habe er ihn aber nicht gepriesen. Wie kommt es aber, fragten jene, daß Du uns Aufschluß zu geben vermagst? Ja, sagte Rabbi Abahu, wir, die wir mit Euch vielfach verkehren, verlegen uns auf die Schrifterklärung, jene haben zum Nachdenken über schwierige Schriftstellen keine dringende Veranlassung. Nun, sagten sie, erkläre Du uns den in Rede stehenden Schriftvers. Da sprach Rabbi Abahu: Ich will ihn Euch durch ein Gleichnis erörtern. So jemand an einen Freund und an einen Feind Geld ausleiht, wird er nicht von beiden die Bezahlung der Schuld fordern? Nur daß er dem Freunde gestatten wird, die Schuld allmälig abzutragen, während er bei dem Feinde auf sofortige Bezahlung der ganzen Schuld dringen wird. So mußte denn auch Israel, obgleich es von Gott geliebt wurde, seine Sünden büßen. Aber die Art, wie er es straft, läßt doch die göttliche Liebe hindurchblicken 1).

---

1) Ab S. 4 a אמשתכח להו ר' אבהו למיתאי כרב ספרא ראדם גדול הוא שבקי ליה מכמא דתליסר שנין יומא חד אשכחוה אמרי ליה כתיב רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם מאן דאית ליה סיסיא ברחמי אסיק ליה אשתיק ולא אמר לה ולא מידי רמי ליה סודרא בצווריה וקא מצערי ליה אתא ר' אבהו אשכחינהו אמר להו אמאי מצעריתו ליה אמרי ליה ולאו אמרת לן ראדם גדול הוא ולא ידע למימר לן פירושא דהאי פסוקא אמר להו אימר דאמרי לכו בתנאי בקראי מי אמרי לכו אמרי ליה מאי שנא אתון דידעיתון אמר להו אנן דשכחינן גביכון רמינן אנפשין ומעיינין אינהו לא מעיינו אמרי ליה ליסא לן את

Auf Disputationen mit den Minäern ist die Exegese des Schriftverses zurück zu führen „Gott bedachte sich wegen des Unheils, das er seinem Volke gedroht hatte". Rabbi Abahu bemerkt hierzu: So Dir jemand sagt, ich bin ein Gott, so lügt er, sagt er, ich bin ein Menschensohn, so wird er es bereuen, ich werde in den Himmel fahren, so wird er es nicht vollbringen 1). Rabbi Abahu war den Minäern wegen der Schärfe, mit welcher er ihre Argumente widerlegte, aufs tiefste verhaßt. Ein Minäer plante ein Attentat gegen ihn. Als Abahu einmal einen Schmerz an der Schulter hatte und zu einem Heilkünstler unter den Minäern seine Zuflucht nahm, legte ihm dieser ein ätzendes Pflaster auf die schmerzliche Stelle, durch welches er unbedingt zum Krippel hätte werden müssen, wenn es Rabbi Ami und Rabbi Assi nicht sofort entfernt hätten 2). Daß er die Lehre von der Einzigkeit Gottes nachdrücklich in seinen Predigten betonte, hatte seine Tendenz in der Opposition gegen die Lehre der Minäer und ist dieser Umstand schon oben bemerkt worden. Er fügt hinzu, daß man keinen Propheten, der die Einzigkeit Gottes läugnet, glauben dürfe, selbst wenn er im Stande wäre, der Sonne mitten am Firmamente Stillstand zu gebieten. 3) Auf die Minäer ist es gemünzt, wenn er über die drei lasterhaften Könige Jerobeam, Achab und Manasse, und über die vier bür-

---

אמר להו' אמשול לכם משל למה הד"ר דומה לארם שנושה בשני בני ארם אחד אוהבו ואחד שונאו אוהבו גוזרע ממנו מעט מעט שונאו נפרע ממנו בבת אחד.

1) Jer. Tanit 5 a יתם ר' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו אמר ר' אבהו אם יאמר לך ארם אל אני מכזב הוא. כן ארם אני סופי להתהות בו שאני עולה לשמים והוא אמר ולא יקימנה.

2) Ab. S. 28 a והא ר' אבהו ראדם חשוב הוה ורמא ליה יעקב מינאה סמא אשקיה ואי לא ר' אמי ור' אסי דלחכוה לשקיה פסקיה לשקיה.

3) Synh. 90 a אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו חוץ מע"ז שאפילו מעמיד לך חמה באמצע רקיע אל תשמע לו.

gerlichen Männer: Bileam, Achitophel, Doeg, Gechasi spricht. Er behandelt immer wieder dies Thema: Als er einmal krank wurde, gelobte er, dieses Thema, das ihn sehr aufregte, nicht mehr zu behandeln. Genesen sprach er wiederum über den alten Text, und als man ihn an sein Gelübde erinnerte, sagte er, es haben ja jene sich nicht gebessert, ich kann drum nicht aufhören, über sie zu sprechen 1). So lebte Rabbi Abahu lernend und forschend 2), lehrend und unterweisend 3), vielseitig in seinen Kenntnissen, ein bedeutender Schrifterklärer und Mischnalehrer 4), milde in seinem Wesen und doch ein energischer Kämpfer gegen diejenigen, die seine Religion verunglimpften. Er erreichte ein hohes Alter. Als er auf dem Sterbebette lag, sah er von dreizehn Balsamströmen sich umgeben. Wem gehören sie? fragte er. Und als man ihm antwortete: Sie sind Dein! so rief er froh und freudig aus: Ich fürchtete, mein Bemühen sei vergeblich gewesen, vergeblich hätte ich meine Kräfte verwendet, doch sehe ich, mein Lohn ist bei Gott und meine Vergeltung vor ihm 5). Als er starb weinten die Säulen Cäsaräas. Es sind,

---

1) Synh. 102 a רבי אבהו הוה תניל דוהה דריש בג' מלכים חלש קבל עליה דלא דריש כיון דאיתפח הדר קא דריש אמרי ליה קבילת עלך ולא דרשת ביה אמר אינהו מי אדהו בהו דאנא אהדר.

2) Schekalim III 3 רבי אבהו אתא לטבריה תמניה תלמידי דר' יוחנן אפי נהורין אמרין תלמידיה לר' יוחנן אשכח רבי אבהו סימא אתא לגביה א"ל מאי אוריתא חדתא שמעת א"ל תוספתא עתיקא קרא עליה חכמת אדם תאיר פניו.

3) Belehrung über Speisegesetze. A. Z. 30 a, 39 a, Chulin 56 b, Jer. Pes. 6 a. Chulin 66 b. Ordnet im Verein mit Jizchak Napcha und Chanina bar Papa eherechtliche Angelegenheit — das Collegium übergiebt dem Aba b. Minjumi einen Scheidebrief zur weitern Uebergabe an eine Frau. Gittin 29 b, B. K. 117 b, B. B. 142 b.

4) Midr. Koh. טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח מקרא וגם מזה אל תנח את ידיך זה משנה כי ירא אלקים יצא את כולם כגון רבי אבהו דקסרין.

5) G. R. 62 כד רמך ר' אבהו אחוז ליה תלת עשר נהרי אשדרסטין אמר לדמן אילין דמאן אמרו ליה אילין דידך אמר אילין דאבהו ואני אמרתי לריק יגעתי לתהו והבל כחי כליתי אכן משפטי את ד' וס'.

Freudenthränen, sagten die Minäer, es sind Thränen der Trauer und des Schmerzes, sagten die Juden 1). Mit ihm schied ein einflußreicher und beredter Fürsprecher des jüdischen Volkes aus dem Leben, aber die Erinnerungen an sein segensreiches Wirken und Schaffen ist im Geiste des Volkes und seines Schriftthums noch nach anderthalb Jahrtausenden, die seit seinem Hintritt verflossen, nicht verblaßt.

Vgl. Ex. R. 52. וחשוק ליום אחרון מעשה ברב אבהו שהיה מסחלק מן העולם ורואה כל הטוב שמתוקן לו לעולם הבא התחיל שמח ואמר כל אילין דאברו ואני אמרתי וכו'.

Vgl. Tanchuma בראשית dasselbe in schönerer Wendung ferner Tanchuma וירא.

1) M. K. 25 b. כי נח נפשיה דר' אבהו אתיתו עמודי דקסרי מיא. Jer. Ab S. III 1. כד רמך ר' אבהו בכין עמודי דקסרי אמרין כתייא לית אינון אלא מריעין אמר לון ישראל ידעין רחיקויא כמה קריבויא מריעין.

Ueber die Wirklichkeit dieser Relation, vgl. Joel Blicke I. 8.

Dankenswerthe Aufschlüsse über einige Aussprüche des Rabbi Abahu hat mein Freund Dr. S. Back im Jg. 33 Seite 117 ff. und a. a. Orten gegeben.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung).

So haben wir durch unsere Beweisführung, durch die Zerlegung der Midraschim in ihre Bestandtheile, die Thatsache wohl genügend festgestellt, daß die Tanchumas und die Rabbot zum Pentateuch — mit Ausnahme von Bereschit rabba 1) — aus Homilien über den Cyklus der Sedarim und Pesikta-Lektionen entstanden sind. Die Abhängigkeit der Pentateuch-Midraschim von diesem Cyklus kann doch nicht mehr bezweifelt werden, nachdem wir die bei weitem größte Anzahl aller Homilien in diesen Midraschim als Sedarim-Homilien nachgewiesen haben. Wie sich aus unserer Untersuchung ergab, enthalten an solchen Homilien über die Sedarim und die Lektionen für die Festtage ꝛc.

T. d. A. zu בראשית: 40 unter 48 Homilien 2)
Tanch. zu בראשית: 36 unter 44 Homilien.

T. d. A. zu שמות: 26 unter 34 Homilien 3).
Tanch. zu שמות: 27 unter 33 Homilien 4).
Schemot rabba: 36 unter 47 Homilien 5).

---

1) Vgl. ob. Jg. 1885, S. 363 ff.; daß auch Agadat Bereschit auf dem Sedarim-Cyklus beruht, vgl. ebend. S. 405, Anm. 1.

2) Vgl. ob. Jg. 1885, S. 409—421 und S. 454—467.

3) Vgl. ob. Jg. 1886, S. 213—216, S. 252—265 und S. 299—306.

4) Ohne die Mechilta-Excerpte in den Perikopen בא und בשלח, vgl. ob. ebend. S. 255.

5) Die umfangreichen, aus mehreren Homilien und Homilienfrag-

T. d. A. (und Tanch.) zu ויקרא : 21 unter 25 Homilien 1).
Wajikra rabba : 30 unter 36 Homilien.

T. d. A. zu במדבר : 29 unter 35 Homilien. 2)
Tanch. zu במדבר : 28 unter 34 Homilien.
Bamidbar rabba, von בהעלתך ab : 22 unter 27 Homilien.

T. d. A. zu דברים : 13 unter 16 Homilien 3).
Tanch. zu דברים nach ed. Mantua : 20 unter 25 Homilien.
Debarim rabba: 20 unter 25 Homilien.
Deb. rabba nach Cod. M. resp. Cod. E.
(in דברים, ואתחנן und עקב Anf.) : 8 unter 9 Homilien.

Diese Zahlen veranschaulichen doch zur Genüge das Resultat unserer Untersuchung. Freilich bleiben, wie gleichfalls diese Uebersicht zeigt, in jedem Midrasch mehrere Homilien, die nicht bestimmten Sedarim entsprechen, wie umgekehrt zu mehreren Sedarim die Homilien in den Midraschim fehlen 4). Aber wir sahen doch schon aus den verschiedenen Verzeichnissen, die uns zu Gebote standen, daß es in der Sedarim-Eintheilung des

menten bestehenden Parascha's, wie Kap. 15, 30 und 31 sind hier als je eine Homilie gezählt, desgleichen als zusammengehörend Kap. 2 und 3, Kap. 9 und 10, Kap. 11 und 12, Kap. 28 und 29, vgl. oben die Bemerkungen hierüber, sowie über Kap. 37.

1) Vgl. ob. Jg. 1886, S. 308—313 und S. 406—415.

2) Vgl. ebend. S. 445—459 und S. 558. Für T. d. A. sind auch die Homilien mitgezählt, die Buber nach der Vatikanischen H. S. zu der Perikope שלח abgedruckt hat, wogegen die Auslegung zu Num. 15,37 nur für Tanch. gezählt ist, vgl. ebend. S. 451 f.

3) Vgl. ob. ebend. S. 559—564 und in diesem Jg. S. 35—48. Die Homilien-Fragmente im Nachtrage zu ואתחנן sind zu den Homilien des Tanch. gezählt, vgl. oben die Bemerkungen an den betreffenden Stellen.

4) In unserer Uebersicht über die Homilien ist dieses bei den einzelnen Sedarim angemerkt oder aus der tabellarischen Zusammenstellung für Genesis leicht zu ersehen.

Pentateuchs vielfache Abweichungen gegeben hat 1). Die Gesammtzahl der (Pentateuch-) Sedarim differirt nach den Verzeichnissen zwischen 154 und 167 2); eine noch höhere Anzahl von 175 Sedarim ist, wie oben erwähnt 3), in Tr. Soferim angegeben. Bei der Uebersicht über die Homilien fanden wir auch häufiger, daß Sedarim, die man nach den Midraschim voraussetzen könnte 4) und die in einigen Verzeichnissen fehlten, in den andern wirklich vorhanden sind. Warum sollten wir daher nicht aus den Midraschim auf fernere Abweichungen im Sedarim-Cyclus schließen dürfen, durch die noch manche unerklärt gebliebene Homilie ihre

---

1) Vgl. ob. Jg. 1886, S. 212 f., S. 307, S. 445 und S. 559 über die Sedarim-Differenzen für Exodus und die anderen Bücher des Pentateuchs, in welchen — bis auf 2 Sedarim in Deut. — Meïri das מחברת החיבור und der Cod. v. J. 1010 übereinstimmen, wie Jacob b. Ch. ganz mit dem Cod. vom J. 1294 übereinstimmt. Für Genesis haben, wie hier ergänzend nachzutragen ist, Meïri wie Jacob b. Ch. 43 Sedarim, aber bei Meïri sind Gen. 12, 10, 17, 1 und 41, 38 keine Sedarim, während J. b. Ch. die Sedarim Gen. 11, 1 42, 1 und 49, 27 nicht hat. Der Cod. v. J. 1010 und das מחברת החיבור zählen für Genesis 45 Sedarim: ersterer hat gegen J. b. Ch. mehr die 3 Sedarim Gen. 11, 1, 40, 1, 49, 27 und weniger den Seder Gen. 12, 10; letzteres hat gegen J. b. Ch. mehr 4 Sedarim (neben den genannten 3 noch Gen. 22, 20) und weniger 2 (neben Gen. 12, 10 noch 17, 1). — In Ginsburg's **The Masorah compiled from Mss.** (Vgl. Bd. III S. 6—14, Nr. 590 b, 592 b, 594 b, 596 b und 598 b) sind nach einem arabischen Codex, der hinsichtlich der Sedarim sonst ganz mit dem מחברת החיבור (oder Derenburgs Manuel **du lecteur**, vgl. ob. Jg. 1885, S. 358) übereinstimmt, für Genesis 2 Sedarim mehr angegeben und zwar je 1 in den Perikopen לך לך und וירא שרה. Möglich, daß der Cod. hier fehlerhaft ist; in demselben fehlt auch die Angabe der Sedarim für die Perikopen מטות und ראה. Ich verdanke diese Notiz der Güte des Herrn Prof. Graetz; ich selbst habe das Ginsburg'sche Werk bis jetzt nicht benutzen können.

2) 154 Sedarim bei J. b. Ch. und im Cod. vom J. 1294 165 bei Meïri, 167 im מחברת החיבור und im Codex vom J. 1010 vgl. ob. Jg. 1885 S. 358 f, Jg. 1886, S 212 f.

3) Jg. 1885, S. 359.

4) So nach den Homilien zu וירד כל הארץ שפה אחת Gen. 11, 1

Begründung finden würde 1). Durch die Art, wie sich die Institution der sabbatlichen Vorlesungen entwickelt hat, sind, wie wir sehen werden, alle Differenzen in den Sedarim und Midrasch-Lectionen leicht zu erklären.

Aber man braucht auch nicht zu behaupten, daß jede Homilie in einem Midrasch zu einem Seder gehört haben muß. Theilt man im ganzen die Ansicht, daß die Pentateuch-Midraschim aus Sedarim-Homilien entstanden sind, so fällt es auch nicht schwer, das Vorhandensein von einigen andern Homilien in den Midraschim zu erklären oder es für begreiflich zu halten, daß man Homilien über Sedarim nach verschiedenen Cyklen nebeneinander aufgenommen hat. Wenn die Midraschim, wie wir oben ausführten 2), aus den פרשיות und פסיקתות, den Homilien über die Sedarim und Pesikta-Lektionen, die man zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gehalten hat, zusammengestellt worden sind, so war vielleicht zur Zeit, als man solche Homilien zu den einzelnen Midraschim vereinigte, der Sedarim-Cyclus nicht mehr oder nicht mehr allgemein im Gebrauche. So sind gewiß manche Midraschim, wenn auch ihr Inhalt aus früherer Zeit stammt 3), ihrer Redaktion nach jünger als die Schechaltot, die, obwohl in Palästina verfaßt, nach dem einjährigen Cyklus angelegt sind 4). War dem Sammler eines

---

zu וירא יעקב כי יש שבר Gen. 42, 1; zu בנימין זאב יטרף Gen. 49, 27; zu הנה אנכי שלח מלאך Exod. 23, 20; zu ראו קרא Exod. 35, 30; zu ונפש כי תחטא Lev. 5, 1; zu כי תוליד בנים Deut. 4, 25; zu כי רגרים ראשה Deut. 18, 14, vgl. ob. Jg. 1885, S. 413, 463, 467, Jg. 1886, S. 263, 304, 310, Jg. 1887, S. 36 und 42.

1) Vgl. ob. Jg. 1886, S. 254, 264 und in diesem Jg. S. 45.

2) Vgl. Jg. 1885, S. 360 f.

3) Vgl. Zunz G.V. S. 359 und die Bemerkung Chajes' (in der Wilnaer Midrasch-Ausgabe, Th. I, S. XV): כי כלל גדול אתה צריך לדעת שאין כמדרשות המאוחרות הענינים אינם מחודשים רק באו לת מרבותינו רבנן דאגדתא וכו'.

4) Vgl. Zunz GV. S. 4.

Midrasch der ursprüngliche Charakter der von ihm zusammengestellten Homilien nicht mehr hinlänglich bekannt, so konnte er, die pentateuchische Reihenfolge innehaltend, Homilien aneinander fügen, die einstmals verschiedenen Cyclen angehört haben, oder Homilien anderer Art aufnehmen, wie etwa solche, die als besondere Auslegungen zu den (offenen oder geschlossenen) Parascha s verwendet wurden 1).

Wir gehen bei dieser Ausführung, wie bei der ganzen Erklärung, die wir über die Entstehung der Midraschim gegeben haben, immer von der Ansicht aus, daß uns in den Sedarim die Eintheilung des Pentateuchs in sabbatliche Lectionen nach dem dreijährigen Cyklus vorliegt. Vielleicht, daß man uns noch entgegenhält, wir hätten aus den Midraschim wohl bewiesen, daß die Homilien zu den Sedarim gehören, nicht aber, daß die Sedarim den 3jährigen Cyklus bilden: eine Annahme, die wir oben 2) als eine, auf die mit der Anzahl der Sabbate in 3 Jahren ungefähr

---

1) Vgl. ob. Jg. 1886, S. 216, 252, 257, 304 u. a.

2) Jahrg. 1885, S. 358, Vgl. daselbst in der aus Hal. Red. citirten Stelle die Worte וכי נחשב כך הכל מכספרי הסדרים של כל ספר וספר נמצאם קנוד ודם בערך מכספרי המשנות של שלש שנים (vgl. auch Rapaport's Briefe an Luzatto, herausg. von Graeber, S. 90 und Zunz, GV. S. 3). Von einer Beziehung der Midraschim zu den Sedarim ist in הלימות קדם ebensowenig wie in den Briefen irgendwie die Rede. Wenn in einer im Hamaggid, Jg. 1872, S. 417 veröffentlichten Notiz noch die Bemerkung vorkommt: ודע שהרשימה מדומשים אחר ס' דברים מדויק כיון מסכמת עם חלק הפרשיות בס"ר דברים המתחלת ולכה אדם מישראל, so ist man doch — auch abgesehen davon, daß die Bemerkung ungenau ist, da die Parascha s in Deb. r. keineswegs mit den Sedarim in Deut. völlig übereinstimmen, vgl. ob. unsere Uebersicht, Jg. 1886, S. 561 ff., — gewiß nicht berechtigt daraus zu folgern „שמבר עמר הריר שיר ע ל כל ה שי כות שבין הסדרים והדרשות", wie es A. Epstein in seinen jetzt erschienenen Beiträgen zur jüd. Alterthumskunde (Wien 1887), S. 58 thut. Selbst in dieser den ganzen Sachverhalt nur streifenden Notiz bemerkt auch Rapoport nicht das geringste über alle anderen Midraschim.

übereinstimmende Zahl der 154 Sedarim (bei Jac. b. Ch.) sich stützende Vermuthung Rapoport's anführten und für die wir eine direkte Bestätigung nur in einer Stelle des מחברת התיגאן finden konnten 1). Wir glauben jedoch, der von uns geführte Nachweis, daß die Pentateuch-Midraschim aus Sedarim-Homilien bestehen, genüge auch vollkommen uns die Bedeutung der Sedarim zu erschließen. Man wird über dieselbe nicht mehr zweifelhaft sein können, nachdem die Homilie zu den Sedarim in den Midraschim aufgefunden worden sind.

Zur Lösung der Schwierigkeiten, mit deren Darlegung wir diese Untersuchung begannen 2), zum Verständniß der bisher so räthselhaft gewesenen Texte oder Themata in den Paraschas der Midraschim, hätte ja die Erklärung genügt, daß die Midraschim

1) Angeführt ob. ebend. S. 359: ויש מקומות שמשלימין את התורה בשלש שנים ומחלקין את התורה למאה וחמישים וארבעה פרשיות וזה הנקראין סדרים וכו' מה"ת. Wir hätten dieser Angabe des noch die bekannte Stelle aus den מסעות בנימין zufügen können, welche auch Zunz GV. S. 410 citirt. Allein aus den Worten daselbst: ואנשי ארץ ישראל אינם נוהגים כך אבל עושים מכל פרשה שלשה סדרים ומסיימין את התורה לסוף שלש שנים folgt noch nicht, daß hier die von uns behandelten, in den Verzeichnissen angeführten Sedarim gemeint sind; es soll vielleicht nur gesagt werden, daß man, um den Pentateuch in 3 Jahren durchzulesen, jede unserer Perikopen in 3 Abschnitte zerlegt. In Bezug auf die Sedarim ist auch der Ausdruck „אבל עושים מכל פרשה שלשה סדרים" unzutreffend, da die Sedarim keineswegs der Eintheilung der Perikopen untergeordnet, sondern vielmehr von ihnen ganz unabhängig sind, vgl. ob. Jg. 1885, S. 362 u. w. u. Ebenso ist es nicht richtig, daß jede unserer Perikopen (מכל פרשה) in 3 Sedarim getheilt werden kann, da weder alle Perikopen mit Sedarim-Anfängen beginnen (dieses ist nicht der Fall bei אחרי מות שמיני צו, ויקהל, כי תשא, בשלח ויהי, חיי שרה, חקת נשא, בהר, כי תצא ראה (nach J. b. Ch.), vgl. ob. ebend. S. 355 und 362, auch Friedmann, Bet Talmud III, S. 262, wo nur die Angabe über חקת zu berichtigen ist), noch alle Perikopen 3 Sedarim umfassen; es enthalten ca. 14 Perikopen je 4 und mehr Sedarim, ca. 10 je 2 Sedarim und 2, ראשית הברכה und וזאת הברכה, je einen Seder.

2) Vgl. ob. Jg. 1885, S. 253 ff.

Homilien zu den Sedarim enthalten oder aus solchen Homilien ursprünglich entstanden sind. Aber diese Erklärung wäre doch eine äußerliche gewesen. Man hätte weiter nach dem Zwecke der Sedarim-Eintheilung des Pentateuchs fragen können; wir hätten beantworten müssen, warum die Homilien über die Sedarim gehalten wurden oder warum die Alten in ihren gottesdienstlichen Vorträgen immer von den Sedarim ausgegangen sind. So lange man an die Midraschim gar nicht dachte, konnte man über die Bedeutung der Sedarim im Ungewissen sein 1), oder man konnte sie als eine Art masoretische Kapiteleintheilung betrachten 2), wenn es auch unerklärt bliebe, welchem Zwecke eine

---

1) So erwähnt auch Meïri in קריית ספר nirgends, welchen Zweck die Sedarim gehabt haben, weder in Th. I, wo er, am Schlusse der masoretischen Angaben für jede Perikope, dieselben als סדרי הראשונים genau verzeichnet, noch in Th. II, S. 15 b ff., wo er die sabbatlichen Lectionen des einjährigen Cyclus ausführlich bespricht, vgl. ob. Jg. 1885, S. 405 und Jg. 1886, S. 302.

2) Man vgl. Jacob b. Ch., Einl. zur Rabb. Bibel, gegen Ende: בנביאים . . אם הייתי סתב נמסר בנביא פלו' לבד היה יוצא שכרי בהפסדי שלא היה באפשרו' למצוא כי אם בקושי גדול והיה המעיין קץ בו . . לכן הוצרכתי להשתמש בחלוקת הפרשיות שהביא בספרו רבי יצחק נתן ספר הקונקור"דנציא וכתבתי נמסר בנביא פלוני בסימן פלוני למען ידוץ קורא בו. ואלו הייתי מוצא הלוקת הפרשיות שחלקו בעלי המסרה בכל המקרא הייתי יותר חפץ להשתמש ממנה מזולתה ואח"כ הגיע לידי לאחר שכבר כמעט השלמתי אמרתי להדפיסה גם היא לבל תשתבח ותאבד מישראל. Ebenso Elias Levita, Vorwort zum Bachur (Prager Ausgabe): וזא ז בלבד אעשה לך כי אף מספר הפרק אשר יבא בו חפסוק הדוא ארשום על סדר הפרקים כי ראיתי בהם צורך והעלת גדול למעיין בכל ספר אשר ימצא שם ראיית פסוק כי לפעמים אף אם ידע האדם באזה ספר מכ"ד ספרים בא הפסוק הדוא הנה יום יום או יומים יעמוד ויואה למצוא פתח שער מקומו אי. והאמת כי כבר חלקו בעלי המסורת כל ספר וספר כמו כן לחלקים וקראו לכל חלק וחלק סדר (חולת (!) מה שחלקו חמשה חומשי תורה לנ"ב (?) פרשיות הלקום עוד לסדרים ואמרו ספר בראשית . . כן חלקו שאר ספרי העשרים וארבע לסדרים . . ומאז הייתי לאיש תמרתי למה לא נתנו כן בישראל לרשום בראש כל סדר וסדר על דרך א ב ג . . . כאשר סדרום בעלי המסורת. An dieser Ansicht wird noch von Baer festgehalten, vgl. Liber Genesis Lips. 1869, S. 92 Anm.: Antiqua Masoretarum capita, quae סדרים vocantur

solche Eintheilung des Pentateuchs gedient hätte 1). Aber wie sollten wir es begreifen, daß sämmtliche Midraschim, die wir als Homilien-Midraschim analysirt haben, — d. h. diejenigen, die nicht wie Sifra, Sifre, Mechilta und Bereschit rabba den Pentateuch fortlaufend auslegen — nach dem Sedarim-Cyklus angelegt sind? Würden die Tanchumas und die anderen Rabbot zum Pentateuch den Schrifttext versweise auslegen, so könnte man allenfalls annehmen, die Auslegung sei in diesen Midraschim nach den Sedarim, wie in Ber. r. nach den Paraschen 2) abgetheilt worden, wenn auch nicht abzusehen wäre, warum sich nicht die Autoren dieser Midraschim bei ihrer Eintheilung gleichfalls an die Paraschen gehalten hätten.

(Fortsetzung folgt).

---

prorsus diversa dunt etc. Auch in einer freundl. briefl. Mittheilung vertritt Herr B. die Ansicht, daß die סדרים die eigentlichen masoretischen Kapitel sind, und will nicht gelten lassen, daß die dreij. Vorlesung der Hauptzweck der Sedarim sei. Doch glaubt auch B. daß dieselben den Gemeinden, die die Tora einmal in 3 Jahren durchlasen, als Richtschnur dienten.

1) Inhaltlich war doch die Tora nach den Paraschiot (den פרוה und סתום) abgetheilt und zum Citiren der Verse (vgl. die vorhergeh. Anmerkung) hätte man sich ja nach den Perikopen richten können. Aus der Sedarim-Eintheilung der Propheten und Hagiographen darf man gewiß auch nicht schließen, daß die Sedarim „die masoretischen Kapitel sind." Man würde schwer eine Kapiteleintheilung verstehen, die oft in recht sonderbarer Weise die Kapitel festsetzte. So beginnen mit Anf. Joel, Amos, Obadja keine neuen Sedarim, sondern die letzten Verse von Hosea sind mit Joel, Kap. 1 und 2 zu einem Seder verbunden ꝛc.! (Mit Joel, 2, 27 ist wie öfters in נ"ך der Schluß des Seders verzeichnet, vgl. auch Halichot Kedem, S. 12). Die Psalmen haben in den einzelnen מזמורים eine von selbst sich ergebende Eintheilung; dieselben in 19 Sedarim als Kapitel zu zerlegen, war gewiß nicht nothwendig. Die Sed.-Einth. der übrigen Bücher der h. Schrift ist wohl später nach dem Vorbilde der zu dem Cyclus der sabb. Vorlesungen eingeführten Sedarim der Tora vorgenommen worden und mag vielleicht auch zu einem gottesdienstlichen Brauche geschehen sein.

2) Vgl. ob. Jg. 1885, S. 365 f.

Notiz.

Mendelssohniana.

Seit der in vielen Gemeinden begangenen Säcularfeier des Todes des jüdischen Philosophen von Berlin ist der Briefwechsel von, an oder über Mendelssohn bereichert worden. Die jüdische Welt hat durch die posthume Huldigung für ihn erst erfahren, was sie an ihm besessen hat, und daß sie ihm die geistige Wiedergeburt der Judenheit verdankt. Mendelssohns Bedeutung, bis dahin nur von Einzelnen erkannt und gewürdigt, ist seitdem Vielen zum Bewußtsein gekommen. Es entsteht daraus ein gewisser Eifer, neue Funde seiner ausgebreiteten Correspondenz aufzusuchen und zu veröffentlichen. Was der Herausgeber von Mendelssohns „gesammelte Schriften", Prof. Georg Benjamin Mendelssohn vernachlässigt hat, der seines Großvaters literarische Thätigkeit nur als ein Familienprachtstück behandelt hat, wird nun nachgeholt.

Die neuen Funde tragen dazu bei, das geistige Bild dieses jüdischen Weisen, und die Anerkennung, welche ihm von hervorragenden Zeitgenossen geworden ist, zu vervollständigen.

Einen nicht uninteressanten Beitrag zur Mendelssohn'schen Correspondenz liefert Herr Adolph Neubauer, einen hebräischen Brief, welchen M. an den Bischof Robert Lowth zugleich mit einem Theil seiner Pentateuch-Uebersetzung sandte (Ijar 1781). Der Inhalt des Schreibens ist nicht besonders bedeutsam; der hebräische Styl ist auch nicht besonders schön, vielmehr holprig, mit neuhebräischen Phrasen untermischt. Mendelssohn hatte in den dreißig Jahren, seitdem er den Versuch zur Gründung einer

hebr. Zeitschrift gemacht hatte, in Folge seiner Beschäftigung mit den schönen Künsten und der Philosophie, den hebräischen Styl, in dem er früher Gewandtheit und Purismus gezeigt hatte, bedeutend vernachlässigt. Interessant ist dieser Brief nur durch die Thatsache, daß ein englischer Bischof der Hochkirche den jüdischen Philosophen so hochstellte, daß er ihm sein Buch „über die hebräische Poesie" und seine Uebersetzung des Jesaias zugeschickt hat. Immer mehr zeigt es sich, daß der bescheidene Weise in den weisesten Kreisen Anerkennung gefunden hat, bei Christen noch mehr als bei Juden.

Mendelssohns Brief an Lowth lautet:

ברלין ר"ח אייר ה'ת'ק'מ'א.

אל הארז אשר בלבנון שר התורה והחכמה הכהן הגדול ואחיו אשר בעיר מלוכה לונדן י'ע'א כביד רבי לאוהב ידי'א מן האוהב אשר בקיר משה בן רבי מינדל ויל שלום.

כמה נקדם את פניך הארון! אנחנו רוצים באבני ארצך ומחוננים את עפרה כמה נשלם תודות לך על הטוב אשר נמלת עמנו בחבוריך הנאדבי' והנעימי' אם על שירי הקדש בכלל אשר קראתי ויהי לחכי כיין הטוב ואם על חזון ישעיה בפרט הנודע לשם תפארת. את ואת נתתי אני אל לבי אתרי האי כי באת עד תכונת הלשון היקר ההוא ובחקר מליצותי התהלכת אמרתי לשלוח ליוך את ספר התורה אשר אני שוקד עתה לחוקו בעט עופרת: והוא ספר בראשית וס' שמות אשר כליתי וה מעט ואתה השר הואל נא לשום עינך עליו כי לך משפט הבחינה ואם דבר אמת ודעת ימצא בו אם אין אתה ידעת והנה לא אטריחך הארון! להשיב אמרי' על דברי האגרת הזאת כי ידעתי רב העסקי' אשר יטריחו דבר רב פעלים כמוך ומי אנכי כי אבא עד הלום? ואולם כדי הדדר אשר תהדרני נר וקני עמי כביד לקרות את התשורה הואת המובאת לך על ידי איש בריתי הרופה [sic] המשכיל הד' מרדש יהי ואדע כי מצא חן בעיניך העבד החפץ לחתרצות אל ארונו ואתה שלום.

Herr Neubauer bemerkt dazu:

„In der Sammlung der Schriften von C. G. Woide — Eigenthum der Clarendon-Press und gegenwärtig in der Biblio-

thek der Bodleiana — findet sich M. Brief an Bischof R. Lowth (Ms. C.2 fol. 204). Es ist nicht das Original, sondern eine nicht durchweg korrekte Copie, von Woide wahrscheinlich für den Bischof veranstaltet (sehr wahrscheinlich von M. Cursiv-Schrift in die Quadrat-Schrift transkribirt); dabei befindet sich auch eine Inter-Lineare lateinische Uebersetzung. Ich muß den Leser aufmerksam machen, daß Mendelssohn Lowth' Vorlesung über die hebräische Poesie (de sacra Hebraeorum poesi, praelectiones academicae Oxonoii habitae 1753) im Jahre 1757 und 1761 in der Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste besprochen hatte. Darauf spielt der Brief an, wie auch an dessen Uebersetzung des Jesaia mit kritischen Noten.

Der Dr. Meyers, durch welchen M. diesen Brief an L. beförderte, war wahrscheinlich Dr. Joseph Hart Myers, welchen die portugiesischen Juden im Jahre 1788 zu ihrem Armenarzt gewählt hatten, eine Stellung, welche er mehrere Jahre inne hatte (s. Piccotto, Sketches of Anglo-Jewish history p. 222).

Wenig bekannt scheint mir eine Satyre auf die Gegner der Mendelssohn Richtung zu sein, welche angeblich M. selbst zur Zielscheibe derber Ausfälle macht. Sie ist aus der Feder eines Laudator temporis acti diktirt und hat zur Ueberschrift: Schreiben eines Rabbiners an einen seiner Freunde über den Verfall des Judenthums, datirt Dec. 1791. Diese Satyre ist abgedruckt in einer Zeitschrift: Der Weltbürger oder die deutschen Annalen der Menschheit und Unmenschheit Germania. Zürich 1792, S. 38.

„In Berlin trat ein Heuchler unter der Larve der Scheinheiligkeit auf: die Christen nennen ihn Moses Mendelssohn, den Weisen, aber Dir brauche ich nicht erst zu sagen, was er war. Er predigte in Berlin Aufklärung, sprach von Religion und verfälschte sie mit heidnischer Philosophie, und will die Unsterblichkeit durch Vernunftgründe uns Juden beweisen, denen

nur zu glauben geboten ist. Die Uebersetzung der fünf Bücher Moses, die der Geringste von uns seinen Schülern verständlich zu machen versteht, verwandelte er in hochtrabende und schönklingende, aber nichtssagende Worte, von denen ich Dir beim Barte Mosis zuschwöre, daß ich kein einziges verstehe. Den Psalmen Davids zog er ein dichterisches Gewand an, so daß unsere Weiber und Kinder nicht mehr heilige Eingebungen lesen, sondern Gedichte eines empfindsamen Schwärmers. Durch einen falschen Schein von Demuth, durch seine glatte Zunge und Schmeicheleien ohne Zahl erwarb er sich Anhänger, und die glänzende Außenseite seiner trügerischen Weisheit vermehrte seine Schüler täglich, so daß alles nach Berlin wallfahrtete. Unsere studirende Jugend verließ die Sitze echter Rabbinischer Weisheit. In Halberstadt, Metz und Frankfurt standen die Hörsäle leer, denn alles zog nach Berlin. So schädlich war der Einfluß dieser Lehren auf Unterricht und Aufführung unserer Kinder, daß die Erziehung unserer Jugend schon in wenigen Jahren verdorben war. In meinen Jugendjahren lernte ich nichts als meine Muttersprache, das Hebräische: zu dem Zwecke wurde ich von meinem fünften bis zu meinem dreizehnten Jahre einem Lehrer anvertraut, der dazu besonders aus Polen verschrieben war. Mit Tagesanbruch führte er mich in die Synagoge, und von da bis zum Mittagsbrot in seine Wohnung zur Erlernung der heiligen Sprache. Kaum begann die Verdauung, so fingen auch meine Lehrstunden wieder an, die, als ich an Jahren zunahm, nicht nur einen Theil, sondern oft die ganze Nacht hindurch dauerten. Nach vollendetem dreizehnten Jahre besuchte ich drei unserer Universitäten, und nachdem ich ein Weib genommen hatte, erhielt ich in meinem dreißigsten Jahre eine Stelle als Rabbiner in einem Dorfe. Von den Künsten nnd Wissenschaften der Christen lernte ich freilich nichts, ja kaum so viel lesen, um den Kalender

zu buchſtabieren und meinen Namen ſchreiben zu können — aber ich blieb ein Jude.

Die Mendelsſohn'ſche Secte erzieht ihre Kinder nicht, wie ich und meine Vorfahren erzogen wurden. Sie behauptet, es ſei genug, ſo viel hebräiſch zu lernen, als unumgänglich nöthig iſt, um die heilige Schrift leſen zu können; um das Studium des Talmud und ſeiner zahlreichen Erklärer kümmern ſie ſich nicht. O Zeiten! O Sitten! Wie Du leicht erraten kannſt, wird auch nur ein kleiner Teil des Tages zur Erlernung der heiligen Sprache verwendet, denn das wenige, was dieſe Leute wiſſen wollen, läßt ſich ja allerdings ſchnell genug erlernen. Statt deſſen werden die zarten Kinder wohl ſechs bis acht Stunden täglich von chriſtlichen Lehrern gequält; da kommt einer, der lehrt ſie die chriſtliche Schrift leſen und ſchreiben, ein anderer lehrt ſie eine Sprache, welche Chriſten in andern Ländern ſprechen. Ja, diejenigen, welche ihren Kindern eine nach ihrer Meinung ganz beſondere Erziehung geben laſſen wollen, laſſen ſie lächerlicher Weiſe ſogar die Kunſt lernen, nach Regeln richtig zu denken. Noch ſchöner iſt es, daß ſie nach Anleitung eines großen bemalten Stückes Papier die Länder und Dörfer der ganzen Welt auswendig herbeten. Denke nur, einſt fragte ich einen dieſer hochweiſen Lehrer, der die Kinder gerade in dieſer ſchnöden Kunſt unterrichtete, wo ſich denn die verlorenen Stämme Israels befänden. Da hätteſt Du ſehen ſollen, was das Männchen für Augen machte, und wie er mich anſchaute!

Heil Dir in dem dreimal geſegneten Polen, wo noch die reine Lehre Gottes herrſcht.

Was würdeſt Du aber erſt ſagen, wenn Du Buben und Mädchen traulich mit einander reden hörteſt, und Jünglinge mit Jungfrauen, die nicht ihre Weiber ſind, allein in einem Zimmer ſtehen, ja, o Sünde! einander mit bloßen Händen berühren ſäheſt! Solche Verbrechen werden in Iſrael begangen

und der Meſſias zögert noch zu kommen! Und wenn Du nun gar die Kinder unbedeckten Hauptes einherſpringen und ſchlüpfrige chriſtliche Tänze tanzen ſäheſt oder hörteſt, wie ſie unzüchtige Geſänge aus ihren ſogenannten moraliſchen Büchern ſingen! Wie ihre Sitten, ſo iſt auch ihre Kleidung verändert. Weder Du noch ich können an der Tracht einen Juden von einem Chriſten unterſcheiden. Zöpfe und Haarbeutel und rote Röcke mit goldenen Knöpfen tragen heut auch die Juden und ſchämen ſich dieſes Gräuels nicht. Wer von ihnen ſelbſt von den Unverheirateten trüge noch einen Bart?

Juden geben jetzt Freudenmahle, ohne jüdiſche Gelehrten oder Prieſter dazu einzuladen, hören dabei chriſtliche Muſik an, ja ſie ſitzen an einem Tiſch mit Chriſten und trinken die Geſundheit ihrer Weiber und Töchter. Erſchrick nicht, wenn ich Dir ſage, daß die Weiber nicht mehr an einem beſonderen Tiſche, ſondern mitten unter den Männern ſitzen.

Der heilige Titel eines Rabbi gilt nichts mehr, ſondern man ſtrebt nach chriſtlichen Titeln. Du kannſt jüdiſche Commerzienräte ſehen, ebenſo wie jüdiſche Hofräte. Kriegsräte, Hofcommiſſare u. ſ. w.! Ja dieſe Leute erfrechen ſich noch mit ihren Titeln zu prahlen! Jüdiſche Muſiker, Maler, Advokaten, Medailleurs — was für ein Unding! Hat der Schöpfer deshalb unſerem Leib den Lebensodem eingehaucht, damit wir Gemälde und Medaillen anfertigen, oder gar chriſtliche Ohren mit lieblichen Geſängen kitzeln ſollen? Gewiß nicht! Der Dienſt des Herrn iſt der Zweck, zu welchem wir erſchaffen ſind, und wer dieſen Zweck einen Augenblick vergißt, der lebt dem Willen des Schöpfers entgegen. Unſere Talmudiſten erlauben uns nur die Beſchäftigung mit irdiſchen Dingen inſoweit, daß wir nur dürftig leben können, damit dadurch der Zweck unſeres irdiſchen Daſeins, der Dienſt Gottes, erreicht werde.

Es wird Dich nicht Wunder nehmen, wenn bei ſo verderb-

ter Gesinnung und so ketzerischen Sitten unser Ansehen zugleich mit unserer Macht gefallen ist. Die Abtrünnigen erdreisten sich, Parallelen zwischen uns und den christlichen Pfaffen zu ziehen; sie erkühnen sich, uns alle die Laster aufzubürden, welche jene sich haben zu Schulden kommen lassen; sie sprechen von Kastengeist, Habgier, Verfolgungssucht, Priesterstolz u. s. w. Mit welchen Rechten kann man es Kastengeist nennen, wenn wir einen Gelehrten unseres Gleichen, der in die heiligen Geheimnisse der Bundeslade eingeweiht ist, einem profanen bei jeder Gelegenheit vorziehen?

Und wer ist freier von Habsucht als wir? Der am besten Besoldete unter uns dürfte es schwerlich auf mehr als ein paar tausend Thaler bringen; denn die kleinen Nebeneinnahmen von jeder Heirat, jeder Eheschließung und den Sporteln, die uns von Gottes- und Rechtswegen für unsere Rechtsprechung gebühren, will ich nicht erst rechnen. Wie wenig macht außerdem das aus, was wir für die Eheschließungen erhalten! In der Bibel sind nur zehn von Hundert von dem eingebrachten Heiratsgute beider Eheleute ausgesetzt, aber das verderbte Zeitalter ist boshaft genug, einen Theil dieses Zehnteils ihren eigenen Verwandten zuzustellen und uns darum zu betrügen, oder in noch boshafterer Weise, uns eine kleinere Summe vorzuspiegeln. Dasselbe gilt von den Ehescheidungen, und bei der Rechtsprechung fallen uns nur ein paar kleine Procente zu.

Boshafte Thoren sind es ferner, die unsern heiligen Eifer Verfolgungsgeist nennen, wenn wir uns jeder Gefahr aussetzen, keine Mühe scheuen und keinen Weg unversucht lassen, um die Verirrten und Abtrünnigen mit Güte, Gewalt oder List wieder zu unserm Herrn zurückzuführen.

Unserem Glauben wurde ein tödtlicher Streich versetzt, als es jene Ketzer dahin brachten, daß uns die Macht Recht zu sprechen, sowie die Befugniß, den weltlichen Arm der christlichen

Obrigkeit zur Vollstreckung unserer Urteile in Anspruch zu nehmen, abgenommen wurde. Wie selten geschieht es in unseren Tagen, daß ein Jude in einem Rechtsstreite seinen jüdischen Gegner vor seiner wahren Obrigkeit, den Rabbinern, belangt! Vielmehr geht er hin und holt sich falsches Recht von christlichen Richtern, von denen sich der Thor aus keiner andern Ursache besseres Recht verspricht, als weil er dabei einige wenige Thaler zu ersparen hofft".

Abhandlungen.

Parallelen aus der jüdiſchen Geſchichte.

Vortrag gehalten in London den 16. Juni für die engliſch-jüdiſche hiſtoriſche Ausſtellung im Saale des Royal Albert Hall.

Meine Damen und Herren!

Nur allzupopulär iſt der Mythos vom ewigen Juden, der raſtlos, ſchlaflos, todtmüde auf dem ganzen Erdrund umherwandert und auf das jüngſte Gericht, auf Erlöſung und Grabesruhe ſehnſüchtig harrt. Der Mythos iſt in allen civiliſirten Ländern verbreitet und hat eine dickleibige Literatur erzeugt zur Schande von Gutenbergs Erfindung. Bekannt iſt auch die gehäßig-giftige Deutung dieſes Mythos von dem jüdiſchen Volke, das verdammt ſei, lebensmüde auf der ganzen Erde bis zum jüngſten Tage umherzuwandern. Weniger bekannt iſt es, daß nicht die poetiſche Phantaſie die Figur des ewigen Juden geſchaffen hat, deren Verſtoß gegen Wahrheit und Wirklichkeit nicht allzu ſtrenge genommen wird. Nicht einmal das Impoſante des hohen Alters hat dieſe Sage für ſich, ſondern ſie wurde erſt in der Zeit nach der Reformation als Kind einer plumpen Myſtification oder der bornirten Dummgläubigkeit geboren.

Ursprünglich wurde der ewige Jude als eine wunderliche Apologie für die Wahrheit des Christenthums ausgespielt. Die Reformation hatte nämlich nicht nur einen unheilbaren Riß in die bis dahin straff zusammengehaltene Einheit des Christenthums gebracht, sondern auch den grübelnden Zweifel wachgerufen. Das Kriegsgeschrei und der Schlachtruf herüber und hinüber: der Papst sei der Antichrist und Rom das sündenbelastete Babel, oder Luther sei das Satanskind und Wittenberg der Höllenpfuhl, dieser Schlachtruf erschütterte die Gläubigkeit und erweckte den skeptischen Rationalismus. Fünfzehn Jahrhunderte hindurch Tag für Tag wurde Jesu Wiedererscheinen auf den Wolken des Himmels und das Eintreffen des jüngsten Tages erwartet, die Lebenden und die Todten zu richten und den ewigen Frieden zu bringen. Statt dessen war Hader und Zwietracht in die Christenheit eingekehrt, der Krieg Aller gegen Alle. Der Glaube und die Liebe und die Hoffnung schienen entschwunden zu sein. Da sollte der leibhaftig gesehene ewige Jude aushelfen, er, welcher Jesu Kreuzigung mit eigenen Augen gesehen haben und seitdem umherirren soll. Er sollte Zeugniß für die Wahrheit der neutestamentlichen Erzählungen ablegen wider die blinden Heiden und die verstockten Juden, aber auch wider die vom Zweifel heimgesuchten Christen.

Ein schleswiger Bischof Paulus von Eitzen soll um die Zeit, als Luther starb, den ewigen Juden, Ahasver genannt, bei Wittenberg oder Hamburg in elender Gestalt getroffen, mit ihm sich unterredet und von ihm sein wohlverdientes herbes Geschick erfahren haben, weil er ein hartes Wort zu Jesus gesprochen hätte 1). Existirt der ewige Jude und bezeugt er die

1) Die Sage bei den englischen Annalisten Roger von Wendower und Matthäus Pariſienſis aus dem dreizehnten Jahrhundert von einem noch in dieſer Zeit geſehenen wandernden Zeugen von Jeſu Kreuzestode ſtempelt dieſen keineswegs als Juden, betont im Gegentheil, daß derſelbe die

Vorgänge bei Jesu Kreuzestod, dann steht der Glaube unerschütterlich fest. Ahasver sollte die Nebel des Zweifels zerstreuen und das Christenthum retten. Ein buchhändlerischer Specculant in Basel bemächtigte sich des Märchens und verbreitete es in Buchform 1602 in allen deutschen Ländern. Durch Uebersetzungen und Ueberarbeitungen machte es die Runde in ganz Europa. Das ist der Ursprung der Sage vom wandernden Ahasverus oder wie er sonst noch genannt wurde.

Während in Deutschland der ewige Jude von Anfang an als Kreatur dargestellt wurde nach dem Urbilde, welches die gedrückte und verkümmerte Gestalt der deutschen Juden an die Hand gab, entwarf ein geistvoller Mann ein ganz anderes und treffenderes Bild von ihm.

Ein türkischer Spion, der angeblich beauftragt war, über die politischen Vorgänge in Europa unter Ludwig XIV. Bericht zu erstatten, will ihn ebenfalls leibhaftig gesehen und mit ihm Unterredung gepflogen haben. Dieser angebliche Spion schildert den ewigen Juden mit ganz andern Farben als der plumpe deutsche Anonymus. Er erschien ihm mit einem vornehmen Wesen und als ein erfahrungsreicher Mann, dem tausend Jahre wie der gestrige Tag vorgekommen. Man könnte ihn den jüngern Bruder der Zeit nennen, sagte er. Dieser ewige Jude verstand alle Sprachen, kannte alle christlichen und mohammedanischen Dynastien, ihr Entstehen und ihr Vergehen, ihre Thorheiten und ihr eitles Beginnen. Von einem hohen Berge aus

---

Taufe genommen habe. Sie nennt ihn Josephus Kartaphilos. Dieses erklärt L. Neubaur (die Sage vom ewigen Juden S. 9 f.) als κάρτα φίλος „sehr befreundet", und als Anspielung auf Johannes den Lieblingsapostel, von dem eine ältere Sage circulirte, daß er bis Jesu Wiedererscheinen am Leben bleiben und ein Wanderleben führen würde. Allen übrigen Überarbeitungen dieser Sage liegt die deutsche Grundschrift zu Grunde, welche auf Paulus von Eitzen zurückgeführt wird, auch in französischer und andern Sprachen. Neubaur a. a. O. S. 33 fg.

hätte er den Brand Roms unter dem tollen Kaiſer Nero mitangeſehen. Er war am Hofe des Kaiſers Vespaſian und erzählte von der Kataſtrophe des Tempelbrandes in Jeruſalem. Dieſer ewige Jude war den Folterqualen und den Scheiterhaufen der Inquiſition in Spanien, Portugal und Rom entgangen, worüber ſeine Zuhörer als über ein großes Wunder in Erſtaunen gerathen wären.

Dieſe Schilderung des ewigen Juden iſt, wie es ſcheint, von einem Marannen entworfen (er wird pſeudonym **Sieur Paule Marana** genannt) und ſollte wohl ein Gegenbild gegen die Myſtifikation der deutſchen Sage ſein. Der Verfaſſer war jedenfalls ein Spötter und Witzbold. Er wollte wohl auch die Auslegung ſeiner Schilderung nahe legen.

Der ewige Jude iſt das ewige Judenthum, das auf einer hohen Warte ſteht, und von dieſem Standorte aus die ſteigenden und fallenden Wogen der Weltgeſchichte überblickt.

Es ſpricht alle Sprachen, weil es überall geweſen; es entgeht allen Gefahren und Schreckniſſen, was als ein großes Wunder angeſtaunt wird, und angeſtaunt zu werden verdient. Es iſt der jüngere Bruder der Zeit. Es hat ein Rieſengedächtniß für alle Vorgänge der Jahrtauſende, die an ihm vorübergerauſcht ſind.

Dieſes Rieſengedächtniß ſind die Geſchichtstafeln des jüdiſchen Volkes. Die Geſchichte keines einzigen Volksſtammes auf Erden kann ſich an Dauer mit den hiſtoriſchen Erinnerungen dieſes Stammes meſſen. Er hat die ſtolzen Reiche des Alterthums entſtehen und vergehen geſehen. Er hat den wüſten Taumel des Mittelalters durchlebt, das wie ein Alp auf ſeine Bruſt drückte, und er hat auch dazu beigetragen, daß dieſer Taumel wie ein Traumgebilde entſchwand. Er hat das Morgenroth der Neuzeit aufſteigen geſehen. Und dieſes ſelbe unveränderte Volk hat einen Platz in der Gegenwart, zwar nicht

auf einem Territorium geeinigt, aber durch heilige Erinnerungen und religiöse Institutionen als Gemeinschaft verbunden.

Die Geschichte dieses Gemeinswesens läuft parallel mit der Universalgeschichte, in welche sie öfter aktiv eingegriffen hat, wie sie von ihr passiv beeinflußt wurde. Die israelitisch-jüdische Geschichte bildet eine Weltgeschichte im Kleinen, sie verhält sich zu ihr, wie der Mikrokosmos zum Makrokosmos. Von allen tiefeingreifenden Erscheinungen und Veränderungen innerhalb der weltgeschichtlichen Sphäre hat sie Licht und Schatten empfangen und hin und wieder auch zurückgeworfen. Indeß der Ruhm, ein uraltes Geschichtsvolk zu sein, bis in die Gegenwart hineinzuragen und in dieser ein nicht ganz bedeutungsloser Faktor zu sein, wäre nicht gar hoch anzuschlagen, wenn dieser Ruhm nicht von einem Glanze bestrahlt wäre, welcher dieses Volk zu einem wunderbaren Phänomen stempelte.

Meine Damen und Herren! Ihr großer Landsmann, der Naturforscher und Physiolog Charles Darwin, hat ein schreckliches Naturgesetz entdeckt und zum allgemeinen Bewußtsein gebracht. Einen wahrhaft eiskalten Schauder erregt das Gesetz, das in der kurzen Formel zusammengefaßt ist: Kampf ums Dasein, dem die unmeßbaren kosmischen Körper wie die niedrigsten Organismen unterliegen. Der Stärkere verzehrt und vernichtet unbarmherzig den Schwächern in längerer oder kürzerer Zeit. — Schwache Völker werden von stärkeren besiegt, erdrückt und vertilgt, auch in der historischen Sphäre. So will es das erbarmungslose Naturgesetz, und Niemand vermag sich vor ihm zu retten. Dieses unerbittliche Gesetz gipfelt und spitzt sich in der horrenden Sentenz zu: Macht geht vor Recht.

Giebt es wirklich gar keine Ausnahme von dieser Fatalität?

Doch! Das jüdische Volk oder der jüdische Stamm bietet

eine augenfällige, unwiderlegliche, imposante Anomalie. Giebt es etwas Schwächeres unter Völkern und Racen als dieser Volksstamm, besonders seitdem er von den Römern geknechtet, in alle Enden der Erde zerstreut, im Mittelalter wie ein Wild gehetzt und bis auf den Tod verwundet und noch bis zum Beginn der Neuzeit geächtet und gemieden, gehöhnt und getreten wurde? Giebt es etwas Schwächeres? Dieses Volk hätte mit dem Dulder Hiob sagen können: „Ist denn meine Kraft von Stein und ist mein Leib von Erz?“ Nach dem dämonischen Naturgesetz hätte dieses Völkchen längst zerdrückt, zertreten und vom Erdboden verschwunden sein müssen. Und doch lebt es!

Diese Unvertilgbarkeit des jüdischen Stammes ist schon vor mehr denn 2000 Jahren bemerkt und hervorgehoben worden.

Ein Psalmist machte diese Thatsache zum Gegenstande eines Liedes . . . „Vielfach haben sie mich von Jugend an angefeindet“, so kann Israel sprechen, „vielfach haben sie mich angefeindet und konnten mir doch nicht beikommen“? Ist es nicht, als ob das Darwinische fatalistische Naturgesetz und der Tod selbst keine Gewalt über diese Volksindividualität hätte? Dieses schwache Völkchen lebt und überlebte alle die Riesenmächte, die es hätten zermalmen können und oft es auch zermalmen wollten. Es überlebt die Schwärme der Völkerwanderung, die blutriefenden Kreuzzüge und das heilige römisch-deutsche Reich, dessen Kammerknecht es war. Es überlebte die Inquisition mit ihren Auto-da-Fé's. Und so erlebt es noch das Morgenroth der Humanität, die es zum Theil gefördert hat. Wer will verkennen, daß dieses Völkchen ein anomales Phänomen ist?

Noch mehr! Gerade aus seiner äußersten Schwäche und entwürdigenden Gesunkenheit erhob es sich zu seinem eigenen Erstaunen zum Aufschwung und zur Kraft. Dreimal wurde es aus schmählichster Knechtschaft erlöst, wurde nicht bloß frei, sondern auch jugendfrisch und kräftig. Beim Auszug aus Aegyp-

ten, bei der Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft — und die drittmalige Erlöſung und Verjüngung?

Nun, G. V., wir haben ſie ſelbſt erlebt oder gehören ſelbſt zu den Verjüngten, zu den aus geiſtigem Tode Auferſtandenen.

Vor einem Jahrhundert ſchlich Iſrael faſt auf dem ganzen Erdenrunde in Knechtsgeſtalt umher mit ſcheuem Blick und gebeugtem Rücken, wie ein Ausſätziger gemieden.

Und heute! Dieſe glänzende Verſammlung, dieſe ehrenwerthen Damen und Herren, dieſe Elite der Judenheit, die ſich zu einer jüdiſch-hiſtoriſchen Ausſtellung zuſammengethan, um die Denkmäler unſerer Vergangenheit, die Zeichen unſeres einſtmaligen Daſeins vor Augen zu führen, dieſe Verſammlung ſpricht lauter und effektvoller von unſerer wunderbaren Metamorphoſe, von unſerem Aufſchwung und unſerem phänomenalen Daſein, als jede noch ſo draſtiſche Schilderung es vermöchte.

Herzerhebend iſt dieſe hiſtoriſche Ausſtellung und der Wetteifer, ſie ſo intereſſant und vollſtändig zu machen. Für einen jüdiſchen Beſucher vom Continent iſt ſie beſonders eine Ueberraſchung und ein Labſal, vom Continent, ſage ich, wo eine ſolche Erſcheinung zu den Unmöglichkeiten gehört.

Bedeutſam und impoſant iſt dieſe Ausſtellung beſonders durch die Geſinnung, die ſich darin wiederſpiegelt. Denn im Grunde, was bedeuten denn dieſe Denkzeichen und Reliquien, ſo ſehr ſie ſich auch auf mehrere tauſend Nummern belaufen, gegenüber den glänzenden Trophäen anderer Völker, den Urkunden und Denkmälern ihrer Großthaten, ihrer Eroberungen und Siege? Ein ernſter Vergleich wäre lächerlich. Aber nicht eitel Prahlerei und Ruhmesſucht leitet die Ausſteller und diejenigen, welche warmen Antheil daran nahmen, ſondern, wenn ich Sie recht verſtehe, ein Zeugniß wollen Sie Alle für Ihre treu jüdiſche Ueberzeugung ablegen.

Sie wollen damit den innigen Zusammenhang Ihrer Gegenwart mit der Vergangenheit bekunden.

Sie wollen öffentlich darthun, daß Sie ein Reis vom Stamme Jakobs, ein Zweig aus seinen Wurzeln sind.

Sie wollen bekunden, daß, obwohl Sie warme englische Patrioten, mit allen Fasern Ihres Herzens an diesem glücklichen Inselande hangen, Sie doch das Continuum mit der langen Gliederreihe der Geschlechter Israels fortsetzen wollen.

Und ohne es gerade zu wollen, erheben Sie einen faktischen Protest gegen den gedankenlosen Indifferentismus auf der einen und gegen die gesinnungslose Apostasie auf der andern Seite, zwei häßliche Typen innerhalb der Judenheit, die — zu Ihrem Ruhme sei es gesagt — hier weniger zu finden sind, als auf dem Continent. Ich bin weit entfernt davon, Ihnen Schmeicheleien sagen zu wollen.

Ich will lediglich an dem Schauspiel der Ausstellung das Faktum constatiren, daß sich an dem geschwächten und verachteten Israel von ehemals eine glänzende, eine hoffnungsreiche Wiedergeburt vollzogen hat, um mein Thema ad oculos zu beweisen, daß dieses Völkchen in seiner scheinbaren Ohnmacht eine dreimalige Verjüngung erlebt hat.

Es lohnt sich wohl, darüber nachzudenken, wie es denn gekommen ist, daß das Schwache den auflösenden Gewalten der Weltgeschichte hat trotzen können. Widerlegt diese Fortdauer eines winzigen Völkchens in einer grausig feindlichen Welt, mehr als ein Jahrtausend zum Sterben gehetzt, widerlegt sie nicht das Darwinische Naturgesetz von der vernichtenden Uebermacht des Stärkeren? Nicht ganz! Es kommt eben darauf an, was Kraft und was Schwäche ist.

Eine alte griechische Sentenz bezeichnet die verschiedenen Waffen, welche verschiedenen Lebewesen zu ihrer Erhaltung verliehen sind. Die Natur gab dem Löwen das Gebiß, der Biene

den Stachel und dem Weibe die Schönheit. Ein künstlerisches Bild aus hohem Alterthum stellt sinnig dar, wie das Schwache den Starken besiegt, Aphrodite auf einem Löwen reitend und ihn bändigend. Der menschliche Geist, welcher den gigantischen Naturgewalten gegenüber nur wie ein Hauch erscheint, beherrscht diese Gewalten und macht sie sich unterthänig. So ist das Innerliche, der Geist der Stärkere, die überwindende Kraft.

Der Geist eines Volksthums ist sein Ideal, und dieses kann eine solche Energie entwickeln, daß es zerstörende materielle Gewalten überdauern kann. Allerdings kommt es auf den Charakter des Ideals und auf die Zähigkeit des Trägers an. Unter den bekannten Völkern des Alterthums hatten neben Israel allenfalls noch zwei eine ideale Triebkraft; die Griechen und Römer. Das Ideal der Griechen war die Aesthetik, die Kunst und die theoretische Weisheit. Aber dieses Ideal diente ihnen lediglich zum Behagen, zum Genuß und zum Spiel. Haben sie dafür eine Selbstaufopferung und ein Martyrium bestanden? Haben sie auch nur versucht, Kunstsinn und die Gedanken ihrer Philosophie als Elemente allgemeiner Versittlichung mit Bewußtsein zu verbreiten? Mit Nichten. Darum, weil ihnen dieser Ernst und diese Energie abging, sind sie sammt ihrem Ideal dem Untergang verfallen, und nur wohlthuende Erinnerungen und Denkmäler sind von ihnen geblieben. Noch weniger konnten sich die alten Römer behaupten, weil ihr Ideal, Expansionstrieb und Eroberung — allenfalls auch praktisch-politische Organisation — materieller Natur war. Sie erlagen dem überwältigenden Gegenstoß kräftiger junger Völker.

Nicht so Israel. Weil es an seinem Ideal mit bewunderungswürdiger Zähigkeit, mit Todesverachtung festhielt, es hegte und schätzte, darum diente dieses Ideal ihm selbst als Palladium.

Sein Ideal war und ist aber noch anderer Art, höherer,

lauterer Natur. Der Wesenszug dieses Ideals kann nicht verkannt werden, die sinaitische Offenbarung hat es gelehrt, die Propheten haben es verdeutlicht, die Dichter haben es besungen und die Märtyrer, die dafür geblutet, haben es besiegelt. Von Anfang an sind wir prädestinirt worden, dieses Ideal lauterer Gotteserkenntniß einerseits und höherer Sittlichkeit andrerseits, selbst zu bethätigen und zu verbreiten, den Völkern Licht zuzutragen, ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk oder ein Messiasvolk zu sein. Um dieses hohe Ziel zu erreichen, mußte der Träger dieses Ideals den Schmerzensweg der Zerstreuung und Wanderung beschreiten. Die tragische Aussicht, in alle vier Winkel der Erde zerstreut zu werden, war sein Wiegenlied.

Die talmudischen Weisen haben für dieses Wanderungsverhängniß eine tiefdurchdachte Sentenz formulirt, als Ausdeutung eines Bibelverses: „Eine Wohlthat hat Gott Israel erwiesen, daß es unter alle Völker zerstreut wurde." Eine Wohlthat war die Diaspora in so fern, daß die Vertilgungswaffen, die so oft bald in dem einen, bald in dem andern Theil der Erde über Israel geschwungen wurden, nicht den ganzen Körper treffen konnten, sondern nur einzelne Glieder. Und eine Wohlthat war diese Zerstreuung für die weltgeschichtliche Entwickelung, daß es auf seiner Wanderung seine Sendschaft, Licht den Völkern zu bringen, bethätigen konnte. Er streute einige Lichtfunken in Alexandria, Antiochien und Rom aus, und daraus entstand das Christenthum. Es streute einige Samen in Mekka und Medina aus, und daraus entstand der Islam. Aus einigen von ihm ausgegangenen Lichtspuren entwickelte sich die scholastische Philosophie in der zweiten Hälfte des Mittelalters, der Protestantismus auf dem Continent im 16ten Jahrhundert und noch mehr das von alttestamentlichem Geiste durchwehte Independenthum auf Ihrer Insel. Nicht vergeblich hat der müde Fuß dieses Volkes die Erde durchwan-

dert, es hat damit seine Aufgabe zum Theil wenigstens gelöst. Und diese felsenfeste Ueberzeugung, daß es aus grauem Alterthum in wunderbarer Leitung ein Vermächtniß erhalten hat, dieses Bewußtsein hat es gestählt und ihm die Kraft zum Widerstande und zum Fortleben verliehen. Die scheinbare Schwäche war gerade seine Stärke. Es konnte mit Recht sagen: „Gott der Herr ist meine Kraft, er hat meinen Füßen die Schnelligkeit des Rehes gegeben".

Noch eine dritte segensreiche Seite sollte die Zerstreuung und Wanderung des jüdischen Stammes haben. Wenn er Lehrer der Völker für die zwei Angelpunkte des menschenwürdigen Daseins werden sollte, für Lauterkeit der Gotteserkenntniß und Lauterkeit sittlicher Gesinnung, so mußte er selbst lernen, mußte sich nicht bloß in seine Geistesschätze vertiefen, sondern auch in Contakt mit der Außenwelt treten, Vergleiche anstellen, um sein Eigenthum besser würdigen zu können.

Es sollte reiche Erfahrungen sammeln und eine männliche Reife erlangen, welche in der Abgeschlossenheit seiner Urheimath nicht zu erreichen wären.

Er mußte in die Wüste der Völker getrieben werden, um seine Augen zu öffnen und sein Verständniß zu schärfen.

Leicht hört es sich an, ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk zu werden, aber lastenschwer ist es, diesen weltenüberwindenden Inhalt zu verwirklichen. Jahrtausende der Selbsterziehung gehören dazu. Israel mußte wandern, um fähiger für seine Aufgabe zu werden.

Der ewige Jude wanderte aber nicht ziellos, vom Zufall hierhin und dorthin gejagt, sondern verfolgte gewissermaßen einen providentiell vorgezeichneten Pfad. Man kann fast sagen: auf Gottes Befehl sind sie gezogen und auf Gottes Befehl haben sie sich niedergelassen.

Die Emigration erfolgte lange noch vor der Entstehung

des Christenthums und vollzog sich zuerst freiwillig, aus eigenem Impulse ohne feindlichen Zwang — denn die Vertreibung der Juden über die Grenze ist erst seit dem 11. Jahrhundert Mode geworden.

Die Emigration folgte den Cultur-Bahnen von Osten nach Westen. Die fruchtbarste Emigration oder richtiger Colonisation vollzog sich im 10. Jahrhundert von den jüdischen Lehrstätten am Euphrat und Tigris von Pumbadita, Sura, Bagdad nach Cordova, Toledo und andern bereits von Juden bevölkerten spanischen Ortschaften. Es war die Blüthezeit der mohammedanischen Cultur. Die Elite der Judenheit sammelte sich damals in Spanien, und sie erzeugte eine neue klassische Zeit der wissenschaftlichen Vertiefung in das Gotteswort, einer eigenen Philosophie und einer eigenen hebräischen Poesie.

Das Siebengestirn erster Größe glänzte damals im Hesperidenlande während zweier Jahrhunderte: Jona Ibn-G'anach, der erste tiefeindringende Bibelforscher, Samuel Nagid, zugleich Minister und fruchtbarer Schriftsteller, Salomon Ibn-G'ebirol und Jehuda Halevi Abulhaßan, beide Dichter und Denker, Abraham Ibn-Daud, Geschichtsforscher und Philosoph, Abraham Ibn-Esra, Bibelerklärer und feiner Satyriker und last, not least, Mose Maimuni, eine Leuchte und Autorität für Jahrhunderte. — Pfleger und Mehrer der jüdischen Wissenschaft und der hebräischen Poesie zweiten und dritten Ranges in großer Menge.

In diesem Lande und in dieser Zeitepoche wurde das Judenthum tief durchforscht und philosophisch durchleuchtet, was seine Bedeutung, seine Aufgabe und sein Ziel sei. Hier hat die Elite der Judenheit eine hohe Reife erreicht. Sie hatte die Führerschaft und die bahnbrechende Leitung für die Gesammtjudenheit, wie früher die Gottesmänner im heiligen Lande und später die talmudischen Gesetzeslehrer an den babylonischen Zwillings-

strömen. Und als die bigotten Fürsten der pyrenäischen Halbinsel den Selbstmord an sich begingen, nah an eine halbe Million Juden zu verjagen und die Zurückbleibenden zu einem heuchlerischen Bekenntniß zu zwingen, schlugen diese schmerzens- und thränenreiche Auswanderung und der noch grausigere Gewissenszwang wunderbarer Weise zum Segen des Judenthums um.

Es bildeten sich neue Mittelpunkte in den Ländern, welche bis dahin den Söhnen Israels verschlossen waren.

Der größte Strom der Auswanderer und Flüchtlige fluthete ostwärts, bis nach der Türkei und Palästina. Aber es gelang hier nicht, ein Centrum zu bilden und das Judenthum auf eine höhere Stufe zu bringen oder auch nur die bis dahin erklommene Stufe einzuhalten. In diesen Ländern hatte der wahnwitzige kabbalistische Spuk seine dunklen Höhlen, berückte die Gemüther und erzeugte pseudo-messianische Hexensabbate, welche das Judenthum bis zum Schluß des letzten Jahrhunderts geradezu geschändet haben.

Ein kleiner Bruchtheil der Flüchtlinge, welcher glücklich dem Moloch der Inquisition entkommen war, siedelte sich in Ländern an, wo die bürgerliche Freiheit und die religiöse Toleranz zum Staatsprinzip erhoben waren: in Holland und England.

Es war eine eigenthümliche Klasse von Juden, diese Ausgewanderten. Sie waren im Christenthum geboren und erzogen, das dritte und vierte Geschlecht derer, welche in Noth und Verzweiflung die Taufe über sich hatten ergehen lassen, welche an den Haaren zur Kirche geschleift worden waren. Sie konnten sich schlechterdings nicht mit einer Religion befreunden, welche die Liebe durch menschliche Brandopfer bekundete. Dagegen wuchs ihre Liebe zum Judenthum im Verhältnisse zu ihrem Ingrimm gegen die Unmenschlichkeit der Kirche. In ihrer bis zur fanatischen Begeisterung gesteigerten Anhänglichkeit ans Judenthum mißachteten diese Schein-Christen, diese Marannen,

alle Todesgefahren, welche die Flucht auf ihr Haupt hätte heraufbeſchwören können. Es war eine glänzende Elite, dieſe Brandſtücke aus dem Feuer gerettet, Perſonen aus den gebildeten Ständen, Aerzte, Rechtskundige, Krieger, Dichter, Mönche und Nonnen, verkappte Dominikaner und Jeſuiten, darunter auch der Beichtvater einer ſpaniſchen Infantin.

Es war eine wunderbare Fügung.

Es waren eine Reihe glänzender Namen mit der Haltung und mit dem Stolze ſpaniſcher Hidalgos, welche zuerſt die holländiſch-jüdiſche Anſiedlung und dann ihre Tochter, die Londoner Gemeinde bildeten. Die jüdiſche Colonie in London und in andern engliſchen Städten, (welche nach und nach einen Zuwachs aus Deutſchland und Polen erhielt), hat zwar in faſt 200 Jahren ſeit ihren kleinen Anfängen keine nennenswerthe hiſtoriſche Leiſtung vollbracht; aber ſie barg in ihrem Schoße lebenskräftige Keime zu reiferer Entfaltung und Blüthe.

Zunächſt wußte ſie ſich durch ihre ſittliche Haltung, Achtung und Beachtung bis in die hohen Kreiſe des engliſchen Volkes zu erwerben. Die Thatſache verdient hervorgehoben zu werden, daß ſchon in der Mitte des vorigen Jahrh. im Hauſe der Lords die **Alien Bill** eingebracht wurde, den in England wohnenden Juden die Naturaliſation zu ertheilen, ſie nicht mehr bloß als Fremde zu dulden. Dieſes von den drei Faktoren der Geſetzgebung zuerſt angenommene Votum für die Bewilligung des, wenn auch beſchränkten Bürgerrechts erfolgte in derſelben Zeit, in welcher die Kaiſerin von Oeſterreich, Maria Thereſia, die Juden aus ihren Ländern verjagte und ins Elend ſtieß, und der philoſophiſche König von Preußen die ſeiner Länder wie Parias und Zigeuner behandelt wiſſen wollte. Es war die Anerkennung der Würdigkeit Ihrer Vorfahren.

Erſchrecken Sie nicht, daß ich vor Ihnen Ihre eigene Geſchichte

im Detail aufrollen werde. Ich müßte ein Plagiat an der ausführlichen Darstellung des Herrn James Picciotto begehen, welcher sie quellenmäßig zusammengestellt hat. Nur wenige Thatsachen von eminent historischer Bedeutung gestatten Sie mir hervorzuheben, deren Beleuchtung zu meinem Thema gehört.

Die eine hochinteressante Thatsache ist, wie ihre Gemeinschaft in einer einzigen Stunde von Passivität zu energischer Aktion geweckt wurde, gleich dem sagenhaften Wunderbaum in der heißen Zone, welcher mit einem Schlage zugleich Laub, Blütenschmuck und Früchte treibt. Ein tragischer Vorfall spornte sie zu entschlossenem Eingreifen an: die Blutanklage gegen die Juden von Damaskus 1840 beim Verschwinden eines Mönchs und die unmenschlichen Torturen, welchen diese unterworfen worden waren. Die Gesammtjudenheit wurde damals als Anhänger des Talmud zum erstenmale in diese Anklage des rituellen Christenmordes hineingezogen. Viele der jetzt Lebenden erinnern sich noch jenes für die Judenheit traurigen Jahres. Ein herber Schmerz durchzuckte die Brust aller Abkömmlinge Israels, als die Gespenster des Mittelalters am hellen Tage der Neuzeit gegen sie heraufbeschworen wurden. — Alle fühlten den stechenden Schmerz, aber nur die englischen Gemeinden rafften sich mit Wetteifer zur That auf, um die Angeschuldigten zu retten und die Wahrheit ans Licht zu ziehen. Unvergeßlich werden in der Geschichte Israels bleiben die meetings des Comitee of deputies, unvergeßlich das meeting der hochangesehenen Männer christlichen Glaubens in mansionhouse, um die Greuel in Damaskus zu brandmarken und zugleich ihren jüdischen Mitbürgern ein glänzendes Zeugniß auszustellen, unvergeßlich endlich die Reise des Sir Moses Montefiore im Verein mit dem von demselben Feuereifer beseelten Adolphe Crémieux nach Alexandrien und ihr endlicher Triumph.

Das war eine geschichtswürdige That, eine Ruhmesthat,

Die Greuelſcenen von Damaskus und das Wuthgeſchrei des Hep-Hep-Chorus hatten eine günſtige Wirkung. Sie haben das Gefühl der Zuſammengehörigkeit der Geſammtjudenheit geweckt und geſteigert. Vermöge dieſes lebhaften Gefühls vollzog ſich in Ihrer Mitte die herzliche Vereinigung der zwei Elemente, des ſepharbiſchen mit dem aſchkenaſiſchen, welche bis dahin durch eine ſo tiefe Kluft von einander getrennt waren, daß ſie Eheverbindungen unter einander verhinderte.

Ein anderer Vorgang von dem höchſten Intereſſe für Sie aber auch von jüdiſch-geſchichtlicher Bedeutung verdient ebenfalls beleuchtet zu werden, nicht daß Sie die vollſtändige Gleichſtellung erlangt, ſondern *wie* Sie ſie erlangt haben. Es erſcheint nämlich bei oberflächlicher Betrachtung höchſt befremdend, daß den engliſchen Juden viel ſpäter die Einbürgerung eingeräumt wurde, als denen in dem übrigen civiliſirten Europa, obwohl das engliſche Volk allen andern an Liberalismus und an Humanität voranleuchtet.

Weder die franzöſiſche Revolution von 1789, welche die Juden Frankreichs und Hollands entfeſſelte, noch das Sturmjahr 1848, welches ſogar den jüdiſchen Parias in Galizien die Gleichſtellung in den Schoß warf, haben die engliſchen Geſetzesfaktoren hingeriſſen, dergleichen den Juden ihres Landes zu gewähren. Waren dieſe etwa weniger würdig für Menſchen- und Bürgerrechte? Nein, gerade weil ſie im Allgemeinen noch viel würdiger dafür waren, tauchten Bedenken gegen die Ertheilung auf. Auf dem Continent, beſonders in Deutſchland und Oeſterreich, wurde die Emancipation den Machthabern in einem Augenblick der Verzweiflung abgenöthigt, und daher mit reservatio mentalis ertheilt, ſie zu beſchränken oder gar zu revociren, und daher unbekümmert um etwaige Conſequenzen. In England dagegen ſollte Ihnen die Gleichberechtigung *voll* und mit allen Conſequenzen eingeräumt werden.

Diese Consequenzen griffen tief in bestehende Gesetze und religiöse Verhältnisse ein. — Die Gesetzgebung sollte zu Ihren Gunsten ein schweres Opfer bringen, und deswegen stiegen eine Zeit lang Skrupel dagegen auf, und wurde die öfter angeregte Gleichstellung öfter zurückgewiesen. Als aber die wahre öffentliche Meinung beharrlich und nachdrücklich darauf bestand, und es als eine Schmach erschien, eine hochgeachtete Klasse von Bewohnern nur wegen ihres Glaubens zurückzusetzen, wurde sie Ihnen — allerdings erst vor kaum drei Jahrzehnten — ohne Rückhalt ertheilt. Sie brauchten dafür nicht hoch und heilig zu betheuren, daß Sie gute Patrioten sind und Ihrem Geburtsland mit gleicher Liebe zugethan sind, wie Ihre christlichen Mitbürger; sie brauchten auch nicht dafür irgend etwas von Ihrer religiösen Ueberzeugung aufzugeben, wie es das französische Sanhedrin auf Verlangen des corsischen Despoten hatte thun müssen.

Die Ehrenstellung wurde Ihnen sans phrase als Nachkommen Jakobs, als Träger des uralten Vermächtnisses, bewilligt.

Endlich hat sich in Ihrer Mitte noch eine jüdisch-geschichtliche Großthat vollzogen, die Gründung der Anglo-Jewish Association, die in ihrem kurzen Bestand schon Großes geleistet hat und zu großen Hoffnungen berechtigt. Diese Association scheint zwar ein Concurrenzinstitut der Alliance israélite universelle zu sein, mit der sie auch Hand in Hand geht. Aber so hochbedeutsam auch die Verdienste dieser von den unvergeßlichen Adolph Crémieux und Charles Netter gegründeten Verbrüderung sind, so hat sie doch einen Mangel, der nach ihrem Programm allerdings ein Vorzug sein sollte, daß sie das religiöse Moment ausschließt, und besonders daß sie dem verwaisten Zion nicht die gebührende Aufmerksamkeit zuwendet. Die Anglo-Jewish Association gedenkt aber auch unserer Mutter Zion, der armen, sturmdurchpeitschen, ungetrösteten. Sie folgen darin dem leuchtenden Vorbilde, das Ihnen die Vorsehung ge-

schenkt hat, dem Sir Moses Montefiore, von dem man ohne Uebertreibung sagen kann: Das Andenken des Gerechten gereicht zum Segen. Wie dieser bei seinem glühenden englischen Patriotismus, bei seiner umfassenden Humanität Auge und Herz auch auf Jerusalem gerichtet hatte, so ziehen Sie es ebenfalls in Ihren Gedankenkreis hinein. Sie sind bestrebt, die tausendjährige Schmach vom heiligen Lande zu tilgen, um es in uraltem Glanze wieder erstrahlen zu sehen.

Soll aber Jerusalem den Staub abschütteln, so muß es auch die Geistesfessel ablegen.

Oder richtiger, soll Israel, eingedenk seiner großen Aufgabe, Licht den Völkern zu werden, diese verwirklichen, so muß es in seinem Geiste zuerst und zumeist hell werden. Es muß seine Vergangenheit und seine Zukunft, seine Lehre und ihre Bedeutung klar erkennen. Es muß die Wege überschauen, welche es die Vorsehung bisher geführt hat, und das Ziel erkennen, wo es am Ende der Tage anlangen soll. Dazu bedarf es einer Führerschaft und zu dieser Führerschaft scheinen Sie mehr als die Gemeinden anderer Länder auserkoren zu sein.

Gott hat Sie mit Glücksgütern gesegnet; Sie wohnen in einem gottbegnadeten Lande, in welchem die heilige Schrift, unser Lebensodem, unser Alpha und Omega, hoch verehrt und unser glorreiches Alterthum gewürdigt wird. Sie leben mit Ihren christlichen Brüdern in herzlichem Einklang, und diese haben Verständniß dafür, daß Ihre Liebe zu Ihrem Vaterland Ihre Liebe zum Lande Ihrer Väter nicht ausschließt, nicht beeinträchtigt. Gestatten Sie mir, daß ich zum Schluß an diese Thatsachen einen heißen Wunsch anknüpfe.

Noblesse oblige. Bethätigen Sie die Führerschaft, die Ihnen neidlos zugestanden werden wird, mit der Schöpfung einer jüdischen Akademie. Ich brauche Ihnen nicht auseinanderzusetzen, daß das Judenthum seinem Wesen und seiner

ntwickelung nach Wissenschaft, Gegenstand der rforschung ist. Diese Wissenschaft oder sagen wir die jüdische Theologie ist ein erstaunlich ausgedehntes Forhungsfeld geworden.

Da ist zuerst die Bibelforschung, die allein ein ganzes enschenalter erfordert. Wir, früher die Lehrer christlicher hristausleger, sind jetzt von ihnen fast überflügelt, und Manche eisen hämisch auf uns, daß wir auf diesem Gebiete zurückeblieben sind. Eine neue Methode der Schriftforschung ist genwärtig eingeführt, welche viele Dunkelheiten erhellt, die Legion n Commentarien fast überflüssig macht. Und diese Methode rd von unserer Seite nur im geringen Maße gepflegt. Zur belforschung gehört noch die Geographie des heiligen andes und die biblische Archäologie, die wiederum afassende Forschungsfächer bilden. Dieses umfangreiche Gebiet nn nur eine jüdische Akademie allseitig anbauen.

Da ist ferner der Talmud, der von Ignoranten und ebelwollenden als moralische Giftquelle geschildert wird, und ir alle werden dafür verantwortlich gemacht, auch die große enge von Juden, die keine Ahnung vom Talmud hat und bst glaubt, daß er Ungeheuerliches enthält. Wir können den almud nicht verleugnen und von uns abschütteln; er ist unser. ir wollen ihn aber auch nicht verleugnen, denn er war unser istiges Manna während der Wanderjahre, und er enthält neben chattenseiten auch Lichtseiten. Der Talmud ist aber ein Labyinth, zu dem es bis jetzt keinen Ariadnefaden giebt, ein Chaos, s gelichtet werden kann, aber nur von Vielen mit vereinen Kräften.

Eine Uebersetzung des Talmud mit seinen vielen Annexen äre ein wahnwitziges Unternehmen, wohl aber kann und muß ine Encyclopädie des Talmuds bearbeitet werden, um r gebildeten Welt vor Augen zu legen, was er enthält und

besonders, was er nicht enthält. Aber eine solche Encyclopä kann nur eine jüdische Akademie zu Stande bringen.

Ferner Inhalt und Geschichte der jüdischen Pl losophie und Ethik, welche weit ausgedehnte Themat Hier gilt es auch, Charlatane abzuweisen, welche sie zum P destal ihrer Scheingröße machen wollen. Die befriedigende Be beitung dieser Fächer wäre ebenfalls Aufgabe einer jüdisch Akademie.

Endlich noch das fast unermeßliche Gebiet der jüdische Geschichte, deren Quellen einen Zeitraum von Jahrta senden umspannen, und ebenso zerstreut sind, wie das jüdisc Volk. Diese Quellen sprechen viele Sprachen, alte, mittlere u neue. Es gilt diese polyglotten Quellen zu sammeln, zu sichte zu beleuchten, zu ordnen und zu verwerthen. Eine jüdisc Akademie müßte und könnte vor Allem ein corpus hi toricorum judaicorum anlegen.

Sie erkennen wohl aus dieser Skizze, daß eine jüdische Ak demie vollauf zu thun hätte, und sie müßte sich, um diese Wissensstoff zu bewältigen, in Sektionen theilen: in eine bi lisch-exegetische, eine talmudische, eine ethisc philosophische und eine historisch-archäologisch Sektion.

Es giebt zwar, Gott sei Dank, gegenwärtig Lehranstalte für die jüdische Theologie, in welchen diese Fächer vorgetrage werden, in London, Paris, Berlin, Breslau, Amsterdam, Pe und jüngst auch in Rom. Allein aus tausend Gründen könne die Lehrer in diesen Instituten diese verschiedenen Disciplin nicht mit all der Gründlichkeit behandeln, welche die modern Wissenschaftlichkeit erfordert. Die Lehrer selbst sehnen sich darnach ausgearbeitete Themata fertig für ihren Lehrzweck in Händ zu haben.

Nur solche Männer der Wissenschaft, welche keinerlei Joch

agen, vermögen vollendete akademische Leistungen zu voll-
ängen.

Sie, Ladies and Gentelmen, haben in kurzer Zeit Denk-
ürdiges vollbracht und zu den Annalen der jüdischen Geschichte
in goldenes Blatt mehr hinzugefügt. Sie haben der Welt das
och nicht dagewesene Schauspiel der Anglo-Jewish historical
xhibition geboten. Setzen Sie Ihrem Werke die Krone auf
nd gründen Sie eine jüdische Akademie, oder machen Sie
enigstens den Anfang dazu, mit irgend einer der vier Haupt-
ktionen.

Graetz.

Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyklus.

Von

Dr. J. Theodor.

(Fortsetzung).

Aber die Sedarim-Homilien, aus denen die Pentateuch-Mid-
aschim außer Ber. rabba bestehen, liefern doch keineswegs eine
on Vers zu Vers fortschreitende Auslegung zu dem ganzen
Seder; sie sind Deraschot über die Sedarim wie die Piskas
er Pesikta Homilien über die Lektionen des Festcyclus sind und
uch ganz wie diese Pesikta-Homilien gebildet, daß sie vorzugs-
eise durch Proömien das Interesse erregen, welche, von den
erschiedensten Proömialtexten ausgehend 1), doch alle in

1) Vgl. unsere Abhandlung „Zur Composition der agadischen Ho-
ilien," Monatsschr. Jg. 1879, S. 112 ff.

den Seder einführen, zu dessen ersten Versen — gleichfa wie in den Pesikta-Homilien — einige kurze Auslegungen od andere agadische Sätze zusammengestellt sind, die auf den Inh des Seder Bezug haben. Diese gleichmäßige Behandlung d Sedarim und der Pesikta-Lectionen ist doch nur zu erkläre wenn die ersteren die für die gewöhnlichen Sabbate festgesetzt Thora-Vorlesungen gewesen sind, wie der Cyclus der letzter für die Festtage und einige außergewöhnliche Sabbate bestimm war. Daher wird auch so häufig in der Schlußformel der h lachischen Exordien „מצין מסה שקדינו בענין" der Seder als d verlesene Thora-Abschnitt bezeichnet. — Der verschiedene Umfan der einzelnen Sedarim als sabb. Lectionen ist nicht auffällig als dieselbe große Verschiedenheit in der Eintheilung unser Perikopen. Auch daß es mehrere Sedarim giebt, die wenig als 21 Verse umfassen 1), kann nicht befremden, obgleich d Halacha vorschreibt, daß der am Sabbat zu verlesende Abschni mindestens eine solche Anzahl von Versen — je drei für 7 Per sonen — enthalten müsse 2). Die Eintheilung des Pentateuch in Sedarim ist älter als diese halachische Anordnung 3)! Weder hat man in der frühesten Zeit in fortlaufender Reihenfolge an den Sabbaten vorgelesen, noch gab es eine feste Norm, durch

---

1) So Gen. 8, 1; 12, 1 (nach J. b. Ch.); 16, 1 (nach J. b. Ch. und Cod. v. J. 1010); 20, 1; 25, 1; 42, 1 (nach Meiri); Lev. 10, 8; 17, 1; Num. 11, 16; 25, 1; 30, 2; Deut. 4, 25*; 12, 20*; 16, 18; 17, 14*; 20, 10*; 21, 10; 23, 10; (30, 1); 31, 14. (Die mit * bezeichneten Sedarim nach Meïri und den mit ihm übereinstimmenden Verzeichnissen vgl. ob. S. 323; Deut. 30, 1 nach Meiri allein, vgl. ob. Jg. 1886, S. 559).

2) Megilla IV, 2 und 4 sowie Tr. Soferim XI, 4: וכלבד שיהא בסדר כ"א פסוקים ליתן לכל קורא וקורא שלשה שלשה, vgl. Friedmann, Bet Talmud III, S. 100 ff, wo die Angaben in der talm. Literatur über die sabb. Lectionen sehr sorgfältig zusammengestellt sind.

3) Vgl. auch Müller, Mas. Soferim S. 144 und 158.

welche die Art und der Umfang der Lectionen geregelt wurde [1]). Auch als sich nach einer langen Entwickelung der Institution der öffentlichen Vorlesungen in Palästina der dreijährige herausbildete [2]), beobachtete man keineswegs überall dieselbe Eintheilung und Abgrenzung der einzelnen Abschnitte. Dieses war auch ganz unmöglich, da über wichtige Fragen der sabbatlichen Lectionen verschiedene Ansichten herrschten, so z. B. ob man an den 4 ausgezeichneten Sabbaten vor dem Passahfeste, die nach dem regelmäßigen Cyclus fälligen Wochenabschnitte *aussetzen*, oder ob man die für jene Sabbate bestimmten besonderen Abschnitte *neben* den ersteren vorlesen sollte [3]) — oder in der Anordnung, ob man die am Sabbat-Nachmittage, Montag und Donnerstag verlesenen Verse in der Hauptlection am folgenden Sabbate nochmals zu wiederholen, oder immer im Texte fortfahrend zu lesen hätte [4]). Der ganze Cyclus der sabb. Lectionen mußte sich anders gestalten, je nachdem man in solchen Fragen

---

[1]) Vgl. Friedmann, ebend. S. 101 und 106, Müller, ebend. S. 146.

[2]) Vgl. auch die ob. S. 326 citirten Stellen. Aus der Angabe ויש מקומות וכו' ist nicht zu entnehmen, daß der 3 jähr. Cyclus selbst in Palästina nie allgemein eingeführt war, sondern nur daß derselbe in der Zeit, in der der Verf. des מחברת התינאן lebte, nicht mehr überall im Gebrauche war. Auch die Boraita in b. Megilla 31 b תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת ושבמשנה תורה קודם ר"ה beweist nicht, wie Rapoport a. a. O. S. 13 schließt, daß man auch in Pal. in einzelnen Gemeinden den 1 jähr. Cyclus hatte, vgl. Friedm. ebend. S. 105.

[3]) Vgl. die Mischna, Megilla 29 a und die Controverse hierüber ebend. 30 b.: בחמישית חוזרין לכסדרן וכו' לסדר מאי אמר ר' אמי אמר לסדר בראשית הוא חוזר רבי ירמיה אמר לסדר הפטרות הוא חוזר וכו', dazu Friedm. a. a. O. S. 101: ופשיטא לשון המשנה כדר' אמי ולפיז בצרו ד' שבתות ואין בשנה פשוטה הפתוחה אלה מ"ו שבתות כסדרן

[4]) Megilla 31 b.: ת"ר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה. במנחה שם קורין בשני, בשני שם קורין בחמישי, בחמישי שם קורין לשבת הבאה דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה.

die eine oder die andere Absicht befolgte. Wir sehen daher auch aus den Verzeichnissen, die uns erhalten sind, wie sich selbst bei einer gleichen Anzahl von Sedarim für ein pentateuchisches Buch verschiedene Differenzen über einzelne Sedarim vorfinden 1), und solche Differenzen lassen sich, wie wir es öfters hervorhoben, in noch größerer Zahl aus den Homilien der Midraschim nachweisen 2). — Da man also anfangs auch kürzere Stücke an den Sabbaten vorlas, so brauchte man nicht, als man den Pentateuch in Sedarim eintheilte, für jeden derselben 21 Verse zu bestimmen 3). Später, als die Halacha, die dieses verlangte, geltende Norm wurde, half man sich bei den kürzeren Sedarim, indem man die noch fehlenden Verse aus dem folgenden Seder entnahm 4) — eine Aushilfe, durch die freilich die Divergenz in der Sedarim-Eintheilung noch vergrößert werden mußte, und die gewiß dazu beigetragen hat, den ganzen 3jährigen Cyclus in Verwirrung zu bringen 5).

Nach dieser Darstellung kann auch eine Angabe in einer alten Quelle 6) über den Zustand der sabbatlichen Lectionen in den

---

1) Vgl. oben S. 323, Anm. 1.

2) Vgl. ob. S. 324.

3) Der kurzen Sedarim wegen war es also nicht nothwendig, jeden Vers in 2 oder 3 Theile zu zerlegen, wie Rapop. annimmt, vgl. ebend. S. 11 oben und S. 12: והיאך יכלו לחלקם לשבעה קרואים ברבורת א"כ שחלקו בל פסוק שלנו לשנים או לשלשה פסוקים.

4) Tr. Soferim, XI, 4: נאם פתוח יוסיף על חסור רזה מפרשה אחרת vgl. Rapop. ebend. S. 14 und Friedm., ebend. S. 204.

5) Vgl. Müller, a. a. O. S. 158.

6) חילוף מנהגים Nr. 48 in Lurja's ים של שלמה, Anhang zu בבא קמא und in der ed. von Müller, Wien 1878, S. 42): בני בבל עושין שמחת תורה בכל שנה ושנה ברוב הסוכות ובכל מדינה ובכל עיר קורין בפרשה אחת בני ארץ ישראל אין עושים שמחת תורה אלא לשלש שנים ומחצה וביום שישלימה הפרשה שקורין בפלח זה אין קורין בזה. Daß mit diesem dreieinhalbjährigen Cyklus die 175 Sedarim in Tr. Soferim XVI, 10 in Zusammenhang gebracht wurden, vgl. ob. Jg. 1885, S. 359, Zunz, G.V. S. 3 und Müller zu dieser Stelle in Sofer., wogegen nach der Auffassung Friedmanns, ebend. S. 173 hier gar nicht ein ganz anderer $3^1/_2$j. Cyklus gemeint zu sein braucht.

palästinensischen Gemeinden „הפרשה שקורין בפלוח זה אין קורין בזה" nicht mehr befremden. Schon bei wenigen Abweichungen in der Abgrenzung der Sedarim selbst bei einer gleichen Gesammtzahl derselben, und mehr noch wenn einzelne Eintheilungen eine verschiedene Zahl von Sedarim enthielten, war es nicht möglich, einen einheitlichen gleichmäßigen Cyclus aufrecht zu erhalten, in welchem jeden Sabbat ein bestimmter Abschnitt zugewiesen wurde 1). Darum muß auch jeder Versuch, die Zahl der Sedarim nach den verschiedenen Verzeichnissen auf die Anzahl der Sabbate in 3 Jahren zu vertheilen 2), ein vergeblicher sein. Wir wissen ja nicht, wie man in so vielen Punkten bei den sabbatlichen Lectionen in jenen Gemeinden verfuhr. Es ist daher auch mißlich, die Sabbate der Schaltjahre sowie die auf die Festtage fallenden Sabbate genau in Berechnung zu ziehen, um die 154 resp. 167 oder 175 Sedarim mit der Anzahl der Sabbate in einem Zeitraume von 3 Jahren in Einklang zu bringen 3).

Daß aber die Eintheilung des Pentateuchs in Sedarim zum Zwecke der sabbatlichen Vorlesungen nach dem palästinensischen dreijährigen Cyclus erfolgt ist, kann keinem Zweifel mehr unterliegen. Die Midraschim mit ihren Sedarim-Homilien liefern den Beweis hierfür.

---

1) Vgl. ob. S. Anm. und Tosefta Megilla IV (ed. Zuckerm.) : הפרשה שקלים סכוכה לאדר בין לפניה ובין מלאחריה וחוזרין וסמוך אותה ובן בשניה ובן בשלישית ובן ברביעית ובן בחנוכה ובן בפורים. Es konnte also vorkommen, daß man an den Sabbaten vor und nach den 4 ausgezeichneten Sabbaten, desgleichen vor und nach Chanuka und Purim in der gewöhnlichen Reihenfolge der Lektionen die für jene besonderen Sabbate und Tage bestimmten Abschnitte hätte vorlesen sollen, vgl. Friedm. das. S. 172.

2) Vgl. Zunz, GV. S. 3, Anm. 3.

3) Vgl. Rapop. ebend. S. 11, Friedm. ebend. S. 172 und 204 Epstein a. a. O. S. 58.

Ueber den Begriff von תבוא[1].

Eine halachisch-kritische Studie.

Die Schwierigkeit, welche in der Erklärungsweise: תבוא מי ששנה ו לא שנה ו liegt, wodurch der logische Zusammenhang gestört erscheint, und zwei entgegengesetzte Ansichten in die Mischna hineingetragen werden, ohne daß sie als solche ausdrücklich gekennzeichnet werden, diese Schwierigkeit braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Sie tritt besonders scharf hervor an solchen Stellen, wo in der Mischna allem Anscheine nach mit Absicht und Vorbedacht zwei Fälle einander gegenübergestellt werden, die wegen ihrer innern Verschiedenheit einer verschiedenen Beurtheilung unterliegen, während nach der Erklärung durch תבוא ein solcher Gegensatz als nicht vorhanden angenommen wird, so daß wir es in der Mischna lediglich mit zwei entgegengesetzten Ansichten zu thun haben, wobei es auf die Wahl der Fälle, an welchen jene Ansichten ausgesprochen werden, gar nicht ankommt[2]. Es dürfte demnach zweifelhaft erscheinen, ob תבוא thatsächlich als eine Lösung des aufgeworfenen Widerspruches von Seiten der Amoraim angesehen wurde und nicht vielmehr durch diese Formel der Widerspruch als bestehend und nicht weiter zu lösen anerkannt wird, sei es, daß man mit R. Chananel תבוא im Sinne von קשיא nimmt, sei es, man mit Raschi das Wort in dem Sinn erklärt, daß man in der Mischna eine Theilung der Sätze vornehmen muß[3].

---

1) Siehe Sabb. 92 b; Jeb. 13 a; Ketub. 75 b; B. k. 47 b und 48 b.

2) Vgl. besonders Sab. 92 b; Ketub. 75 b und Tossafot daselbst.

3) Die verschiedenen Erklärungen Ketub. 75 b bei Raschi und Tossafot daselbst. Vgl. übrigens B. k. 36 b שבוק מתניתין רישא ר'

Daß übrigens תברא nur als Nothbehelf dient, besagen Stellen wie: דחקין ומוקמינן מתניתין בתרי טעמא ואליבא דחד תנא ולא מוקמינן בתרי תנאי ובחד טעמא. (Kidd. 63 b) oder (B. m. 41 a) מאן דמתרצם לי רבית אליבא דחד תנא מבילנא מאניה בתריה לבי מסותא.

Die Betrachtung der einzelnen Stellen, an welchen תברא angewendet wird, wird uns einerseits zeigen, welche eigentliche Schwierigkeit in jedem einzelnen Falle vorlag, wodurch תברא hervorgerufen ward und dieses in seiner Bedeutung etwas abgeschwächt erscheint, anderseits wird uns eine solche Betrachtung darthun, wie eine einfachere Auffassung der Mischna möglich sei. Wir führen der Reihe nach folgende Stellen an, die wir eingehender behandeln wollen:

A) B. K. B. 2 הקדר שהכנים קדרותיו לחצר בעל הבית שלא ברשות ושברתן בהמתו של ב"ה פטור אם הזקה בהן בעל הקדרות חייב ואם הכנים ברשות בעל החצר חייב הכנים פרותיו לחצר ב"ה שלא ברשות ואכלתן בהמתו של ב"ה פטור וכ' אם הכנים ברשות בעל החצר חייב הכנים שורו לחצר ב"ה שלא ברשות וכו' ואם הכנים ברשות ב"ה חייב רבי אומר בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו ב"ה לשמור.

Die nun in der Gemara folgende Erörterung knüpft nun an den Passus ואם הזקה בהן בעל הקדרות חייב. Aus dem Wortlaut der Mischna scheint nämlich hervorzugehen, daß dies lediglich für den Fall שלא ברשות, nicht aber für den Fall ברשות, indem wir nicht annehmen, der Besitzer der קדרות habe stillschweigend die Verpflichtung übernommen, für einen etwaigen Schaden des בעל החצר aufzukommen, entsprechend der Ansicht Rabbi's, daß auch der Eigenthümer des חצר seinerseits keine Verpflichtung übernommen gegenüber dem Besitzer der קדרות. Da nun in den Worten אם הכנים ברשות ב"ה חייב, die Ansicht der Gegner Rabbi's wiedergegeben ist, so ergiebt sich die Schwierigkeit, daß der Anfang der Mischna und der Schlußsatz derselben (רבי אומר בכולן

ישמעאל וסיפא ר' עקיבא, was bedeutet, daß die Mischna erst nach einer Ansicht zu erklären ist und daher auch nicht maaßgebend sein kann.

אינו חייב עד שיקבל וכו׳) der Meinung R's entspricht, während dazwischen die Ansicht von רבנן eingeschoben ist. Hierauf lautet die Antwort R. Sira's חבירא, welcher Erklärung die Auffassung gegenübersteht, wonach der ganze erste Theil der Mischna mit der Ansicht von רבנן übereinstimmt, es habe jedoch der Eigenthümer des חצר mit der Erlaubniß zur vorübergehenden Benutzung desselben die weitgehendste Verpflichtung gegenüber dem Eigenthümer der קדרות übernommen, für jedweden Schaden aufzukommen 1). In dieser Auseinandersetzung treten jedoch drei Schwierigkeiten besonders hervor:

a) Es ist nicht einzusehen, wie die Frage, ob in dem Falle von ברשות der Eigenthümer der Töpferwaaren (בעל הקדרות) für einen Schaden, den der Besitzer des Hofraumes erlitten, aufzukommen hat, abhängig sei von der Differenz zwischen רבי und רבנן, da es sich bei dieser Meinungsverschiedenheit um eine Verpflichtung des Eigenthümers des Hofraumes handelt, hier aber um eine Verpflichtung seines Partners (בעל הקדרות) und die Fälle durchaus nicht analog sind 2);

b) ist die Antwort חבירא hier um so schwieriger, als schon die Anfangsworte der Mischna (הכנים קדרותיו לחצר בי״ה שלא ברשות ושברתן בהמתו של בי״ה פטור) auf den Gegensatz von ברשות hindeuten, so daß in diesen Worten die Ansicht von רבנן, in dem

---

1) מעמא שלא ברשות אבל ברשות לא מחייב בעל קדרות בנזקי בהמתו דבעל חצר ולא אמרינן קבולי קביל בעל קדרות נטירותא דבהמתו דבעל חצר. מני רבי הוא דאמר בסתמא לא מקבל עליה נטירותא. אימא סיפא אם הכנים ברשות בעל חצר חייב אתאן לרבנן דאמרי בסתמא נמי קבולי קביל עליה נטירותא. ותו רבי אומר בכולן אינו חייב עד שיקבל עליו לשמור ראשא וסיפא רבי ומציעתא רבנן. אמר ר׳ זירא חבירא מי ששנה ז׳ לא שנה ז׳ רבא אמר מילה רבנן הוא וברשות שמירת קדרות קבל עליו בעל חחצר ואפילו נשברו ברוח.

2) Man könnte scheinbar mit mehr Recht das Gegentheil behaupten, daß gerade nach der Ansicht Rabbis der Besitzer des Hofraumes keine Verpflichtung übernimmt gegenüber dem קדר, wohl aber letzterer gegenüber den ersteren.

Zwischensatze (ואם רשקה בהן) die Ansicht Rabbi's in dem Schlußsatze (ואם הכניס ברשות) wieder die Ansicht von רבנן wiedergegeben wäre.; 1)

c) enthalten die Worte Raba's gar keine Antwort auf die vorausgehende Frage, und eine solche Bedeutung kann ihnen erst gewaltsam erpreßt werden, indem man mit Raschi ergänzt: אבל בעל הקרדום לא קבל עליו כידי — ein Gegensatz, welcher in den Worten gar nicht angedeutet ist. Hauptsächlich auf das letzte Argument gestützt, glauben wir daher, daß der ursprünglichen Discussion in unserer Gemara ein anderer Kern zu Grunde lag.

Man ging vielleicht davon aus, die ganze Mischna nach einem allgemeinen Schema zu erklären, welches sonst in Bezug auf ניזקין gilt, wobei es hinsichtlich der Schadenersatzleistung hauptsächlich darauf ankommt, auf wessen Gebiete der Schaden zugefügt wurde, und fand in dem Gegensatze von ברשות und שלא ברשות hauptsächlich den Unterschied, daß im letzteren Falle das Gebiet, auf welchem der Schaden zugefügt wurde, ausschließlich als dem eigentlichen Besitzer des חצר angehörig angesehen werden muß, während es im letzteren Falle durch die Erlaubniß zur vorübergehenden Benutzung als gemeinsames Gebiet (חצר השותפים) für denjenigen, der den Schaden erlitten, als auch für denjenigen, der als indirecter Urheber des Schadens anzusehen wäre, zu betrachten ist 2). Wie sich beim ersten

1) Vgl. Tossaf. daselbst s. v. אימא.

2) Vgl. Jeruschalmi zu unserer Mischna: הכנים קדרותיו לחצר ב"ה שלא ברשות ובא שור ממקום אחר ושברן פטור הזק בתן פטור הרא אמר' הקרן (leg. הרגל) פטורה בחצר שאינה של שניהן. הכנים פירותיו לחצר ב"ה שלא ברשות ובא שור ממקום אחר ואכלן פטור וכו' הרא אמר' שהשן פטורה בחצר שאינה של שניהן. הכנים שור לחצר בעל הבית שלא ברשות ובא שור ממקום אחר נגח נגף וכו' ר"מ אומר משלם נזק שלם וחכ"א על השן ועל הרגל חייב על הגניחה ועל הגניפה וכו' תם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם. Wie nun der Jeruschalmi im Anschluß an die Tossef. die Frage von חצר שאינה של שניהם erwägt, so ist man vielleicht in Babli für den in der Mischna vorliegenden Fall von der Betrachtung ausgegangen über חצר של שניהם.

Blick ergiebt, enthält die Mischna drei Beispiele entsprechend den drei Kategorien von Beschädigung (שן רגל קרן) und es gilt nur für den Fall הכנים שלא ברשות die Bestimmung: כל מקום שיש רשות לניזק ולא למויק וזייב בכל למויק ולא לניזק פטור מן הכל, je nachdem der Besitzer des Hofraumes Schaden erlitten oder sein Gegner, während im Falle von הכנים ברשות die Frage entsteht, welche Bestimmungen für חצר השו"ת gelten. Angenommen nun, daß hier Anspruch auf Schadenersatz erhoben werden kann, wie aus den Worten ואם הכנים ברשות ב"ה וזייב hervorgeht, ergiebt sich der Widerspruch, warum denn nicht auch der קדר zum Schadenersatz verpflichtet sei gegenüber dem בעל החצר, wenn dieser Schaden erlitten. Dieser Voraussetzung nun tritt Raba entgegen mit der Bemerkung, daß für den Fall von ברשות nicht die Bestimmungen von חצר השותפים zur Geltung kommen, sondern es komme hier ein ganz anderes Moment in Betracht, soweit es sich um die Verpflichtung des בעל החצר gegenüber dem קדר handelt, denn jener habe geradezu die Obhut des fremden Eigenthümers auf sich genommen, sei gleichsam als שומר anzusehen und müsse nicht bloß für den Schaden aufkommen, als dessen indirecter Urheber er angesehen werden kann (ברמתו), sondern auch für jeden andern Schaden (ואפילו נשברו ברוח). Ist das der Gedankengang, welcher der Auseinandersetzung in unserer Gemara zu Grunde liegt, so scheint es überhaupt fraglich, ob man sich im Gegensatze zu רבנן, von welchen Raba spricht, Rabbi zu denken hat oder einen andern Mischnalehrer. Vielleicht wurde die Meinungsverschiedenheit zwischen Rabbi und seinen Gegnern ursprünglich auf eine Differenz in Bezug auf חצר השותפין zurückgeführt, und wurde darin der Grund ihrer abweichenden Ansichten gefunden, nicht aber darin, daß hier die Form, unter welcher der בעל החצר dem קדר die Erlaubniß gab zur Benutzung des

Raumes verschieden deuten 1). Denkt man sich jedoch im Gegensatz zu רבנן in den Worten Raba's einen andern Mischnalehrer 2), so liegt doch die Schwierigkeit vor, daß eine solche Meinungsverschiedenheit der Mischnalehrer in Bezug auf חצר השותפין doch immerhin erst abgeleitet werden muß und nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden kann, so daß die Erörterung schwerlich von da den Ausgangspunkt genommen 3).

---

1) Vgl. B. k. 48 b. כנום שורך ושמרו הזיק חייב והזק פטור כנום שורך' כנום שורך ואני ואשמרנו והזק חייב הזיק פטור. Wie nun die Form כנום שורך ohne nähere Erklärung aufzufassen ist, dies ist die Controverse zwischen Rabbi und den anderu Mischnalehrern, welche Annahme jedoch vielleicht ursprünglich nicht bestanden.

2) Vgl. Toss. B. k. V. 8.: כנום שורך ואני אשמרנו והזק חייב הזיק פטור כנום שורך ושומרו והזק פטור. הזיק ר"מ אומר משלם נזק שלם וחכ"א על השן ועל הרגל משלם נזק שלם על נגיחה ועל נגיפה ועל נשיכה וכו' תחם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם. Hier nun könnte vielleicht auf eine abweichende Ansicht zwischen R. Meïr und den anderen Mischnahlehrern geschlossen werden in Bezug auf חצר השותפים.

3) Abgesehen von der Controverse der Amoraim. B. k. 13 b Jerusch. B. k. I 2 kommt in Betracht Toss. B. k. I. 9: ארבעה כללות היה ר' שמעון בן אלעזר אומר בנזקן כל מקום שיש רשות לניזק ולא למזיק חייב בכל. למזיק ולא לניזק פטור מן הכל. לזה ולזה כנון חצר השותפין והבקעה על השן ועל הרגל פטור על נגיחה ועל נשיכה וכו' מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק. כל מקום שאין רשות לא לזה ולא לזה כנון חצר שאינו של שניהם על השן ועל הרגל משלם נזק שלם על נגיחה ועל נגיפה וכו' מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק ר' אלעזר ור' שמעון אומ' ר' טרפון אומר על הכל משלם נזק שלם וחכ"א על השן ועל הרגל משלם נזק שלם על נגיחה וכו' מועד משלם נ"ש ותם משלם חצי נזק.

So lauten auch die ארבע כללות Babli a. a. O. 14 a, abweichend davon Jer. a. a. O., Mechilta Mischpatim Abschnitt 14, welcher Jalkut folgt. Als feststehend ergeben sich bei einer Vergleichung die zwei Regeln לזה ולזה und למזיק ולא לניזק, als unsicher hingegen לניזק ולא למזיק und לא לזה ולא לזה. Für Letzteres ergiebt sich übereinstimmend aus Toss. Babli (in diesen beiden näher bezeichnet כנון חצר שאינו של שניהן על השן ועל הרגל חייב ועל השואר) Mechilta Jalk. (כנון רשות אחרת והכל מודים בשאין רשות לא תם ח"נ מועד נ"ש, wogegen Jerus. לזה ולא לזה (so daß es fraglich erscheint, ob identisch mit Obigem כנון בקעה ור"ה) על השן ועל הרג' פטור ועל השואר תם ח"נ. Hier wollen wir festhalten an dem oben citirten Jerusch. B. k. V. 3, woraus sich

Wie dem auch sei, sind wir hier nur auf Vermuthungen angewiesen, so daß wir uns begnügen müssen, vielleicht den Grundgedanken ermittelt zu haben, ohne die Details der Discussion wieder zu entdecken. Was nun die einfache Auffassung der Mischna betrifft, so dürften die Ansichten Rabbis und der andern Mischnalehrer einander diametral entgegengesetzt sein, so daß für הכנים ברשות die Ansicht der nicht namhaft gemachten Mischnalehrer lauten würde רוחק חייב הזק פטור, während es nach der Ansicht Rabbi's umgekehrt lauten muß.

B) Ketubot VII, 5: רא"ר טומטין זעורה נכנסת אביה על האב צריך להביא ראיה שמשתארסה היו בה טומטין הללו ונסתחפה שרוי לרשות הבעל הבעל צריך להביא ראיה שעד שלא נתארסה היו בה טומטין הללו יהיו מקחו מקח טעות דברי ר"מ וחכ"א כמה דברים אמורים בטומטין שבסתר אבל בטומטין שבגלוי אינו יכול לטעון ואם יש מרחק באותה העיר אף טומטין שבסתר אמו יכול לטעון מפני שכודקה בקרובותיו. In dieser Mischna scheint nun zunächst auffallend, daß die Ansicht der חכמים keinen eigentlichen Gegensatz bildet zu der vorhergehenden Ansicht R. Meïr's, denn in der von den חכמים gemachten Unterscheidung handelt es sich nicht um die Frage, welche von den streitenden Parteien den Wahrheitsbeweis anzutreten hat, sondern darum, in welchem Falle der Einwand des Mannes gänzlich wegfällt.

---

ergiebt, daß זרגל פטור לא לוה ולא לוה nach R. Meïr: שן ורגל פטור hingegen קרן נ"ש, hingegen nach der Ansicht der anderen Mischnalehrer umgekehrt: קרן תם ח"נ מועד נ"ש hingegen שן ורגל נ"ש. Für לוה לוה hat Jeruschalmi: פטור על השן ועל הרגל (מתרלי' לחצר השותפים) ebenso Tossef. Babli (חצר השותפים והבקעה); hingegen Jalkut, welcher sonst der Mechilta folgt, die jedoch hier den Nachsatz nicht hat, liest: אפילו מיוחדת בגון חצר של שניהם והמזרק חייב על השן והרגל. Aber selbst die Worte אפילו מיוחדת lassen im Nachsatz die Worte vermuthen פטור על השן ועל הרגל, weshalb die abweichenden Lesarten uns richtiger erscheinen. Damit wäre jedoch dann zu vergleichen die oben citirte Tosf. כגון שורך ושלו רוחק הזק פטור ר"מ אומר משלם נ"ש חכמים אומרים על השן ועל הרגל משלם נ"ש על נגיחה וכו' חם משלם חצי ושעיר משלם נ"ש, was diesem Ergebniß scheinbar widerspricht.

Ferner ist die von Tossafot daselbst s. v. וחכמים aufgeworfene Frage nicht so leicht zu beseitigen, wie es nämlich denkbar sei, daß nach der Ansicht R. M's der Gatte irgend welche Einwände erheben könne auf Grund solcher Fehler, von denen er bereits vorher wissen mußte. Die Annahme, daß die Differenz zwischen R. M. und den andern Lehrern sich lediglich auf den Schlußsatz der Mischna ואם יש מרחץ באותה העיר beziehe, liegt fern. Indem wir von diesen Schwierigkeiten zunächst absehen, gehen wir auf die Auseinandersetzung in der Gemara ein. Mit Bezugnahme auf Ketub. I, 7 wird in der Mischna insofern ein Widerspruch gefunden, als in dem von der Mischna zuerst genannten Falle עדה באבית אביה, wo der Vater den Nachweis für die Richtigkeit seiner Behauptung zu führen hat, die Ansicht R. Josua's in dem an zweiter Stelle genanntem Falle (נבנסה לרשות בעל), wo der Wahrheitsbeweis dem Gatten zugeschoben wird, die Ansicht R. Gamliel's vertreten ist. Auf die Erklärung R. Eleasar's תנא folgt die einheitliche Auffassung der Mischna von Seiten Raba's, welcher die Entscheidung der Mischna in beiden Fällen auf einen Grund zurückführt. רישא, (כאן נמצאו וכאן היו סיפא נמי כאן נמצאו וכאן היו[1]). Nach der üblichen Erklärung wäre nun, nach der Auffassung Raba's, in der Mischna der Ansicht R. Gamaliel's consequent durchgeführt. Wird die Antwort Raba's in diesem Sinne gedeutet, dann würde die kurzvorhergehende Auseinandersetzung über die Ansicht R. Josua's eigentlich in gar keinem Zusammenhange

---

1) מעמא דמיתי האב ראיה הא לא מיתי האב ראיה הבעל מהימן מני ר' יהושע היא דאמר לא מפיה אנו דנין אימא סיפא נכנסה לרשות הבעל הבעל צריך להביא ראיה מעמא דמיתי הבעל ראיה הא לא מיתי הבעל ראיה האב מהימן אתאן לר' גמליאל דאמר נאמנת אמר ר' אלעזר תנא מי ששנה זו לא שנה זו אמר רבא לא חימא ר' יהושע לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל אלא כי לא לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא הכא ראיכא חזקה דמסונא וכו' רבא אמר רישא כאן נמצאו וכאן היו סיפא נמי כאן נמצאו וכאן היו.

stehen mit der von R. gegebenen Erklärung der Mischna, was immerhin auffallend erscheint. Aber davon abgesehen, ist noch folgende Frage zu erörtern. Es ist zu erwägen, ob der Fall, welchem die Streitfrage R. J's und R. G's. zu Grunde liegt, dem ersten Theile unserer Mischna (עודה בבית אביה), oder dem zweiten Theile (נכנסה ברשות הבעל) analog sei formal betrachtet, und wenn man lediglich den Zeitpunkt berücksichtigt, wann von Seiten des Mannes Einwände erhoben werden, so ist die Parallelstelle dem zweiten Theile unserer Mischna analog. Unter dieser Voraussetzung könnte man die Ansicht R. G's. in der Mischna consequent durchführen, und es käme lediglich darauf an, einen besondern Grund zu entdecken, weshalb der erste Fall der Mischna (עודה בבית אביה) gleichsam als Ausnahme von der sonstigen Regel R. G's zu betrachten sei. Legt man jedoch den Schwerpunkt der Frage darauf, von welchem Zeitpunkte die מומין datiren, so ist es gerade der erste Fall der Mischna (עודה בבית אביה), welcher der Streitfrage R. J.'s und R. G's analog ist, so daß unter dieser Voraussetzung die Mischna zunächst nach der Ansicht R. J.'s zu erklären wäre, und der scheinbare Widerspruch im Falle von נכנסה לרשות הבעל müßte aus einem besonderen Grunde erklärt werden 1). Dieser Umstand, daß die

---

1) Vgl. zum Ganzen Jeruschalmi Ketub. I, 6: תמן תנינן הוו כה מומין ועודה בבית אביה האב צריך להביא ראייה ר' אלעזר שאל לר' יוחנן מתניתא דר' גמליאל הוא אליעזר דלא כר' יהושע א"ל דברי הכל היא שנייא היא מומין שורכין ל היוולד עמה א"ר יוסי מקמא (מאי leg) חמי רבנן מדמו מומין לבתולין אילין ילפין מן אילין ואילין ילפין מן אילין בתולים מומין שאם בא עליה ועודה בבית אביה האב צריך להביא ראייה מומין מבתולים שאם נולדו לה מומין ספק משנכנסה לרשותו ספק ער שלא תיכנס לרשותו. — [Dem Zusammenhange nach zu lesen: משנכנסה לרשותו ספק עד שלא נתארסה ספק משנתארסה] הבעל צריך להביא ראיה מן אילין בתולין. בתולין וכי בטלו לא בבית אביה בטלו ואת אמר הבעל צריך להביא ראייה וכו' הבעל צריך להביא ראייה.

Der letzte Fall in Jeruſch. ist natürlich so zu verstehen, daß der Mann den Einwand erhebt משנכנסה לרשו', aber die מומין rühren jedenfalls von einem früheren Zeitpunkte her, so daß nur Raum bleibt

Parallelstelle einerseits נכנסה לרשות הבעל gleich ist, indem man sich טענת כתולים zunächst unter dieser Form denkt, anderseits aber auch עדה בבית אביה gleicht, wenn man den Zeitpunkt betrachtet, von welchem der Verlust der כתולים datirt, erhöht die Schwierigkeit, welche vorlag, indem man eine Ansicht consequent durchführen wollte. Nach dieser Auseinandersetzung glauben wir daher, daß dies im Sinne Raba's, in der Mischna die Ansicht R. J.'s durchgeführt sei, so daß im zweiten Falle (נכנסה לרשות הבעל) der Beweis zunächst darum dem Manne zugeschoben wird, weil es sich möglicherweise um Fehler handelt, die בבית אביה nicht vorhanden waren. Wir sehen hierbei von der Frage ab, die Abaji richtig aufwirft, die aber auf verschiedene Weise beantwortet werden kann, und kehren zur Differenz zwischen R. M. und den andern Lehrern zurück. Die Tosefta hatte hier ohne jeden Zusammenhang ומודה ר"מ במומין שודקן להחזלד עמה שאפילו היא בבית בעלה שאביה צריך לבביא ראיה. Gegen diese Lesart machen jedoch Tossaf. (76 a s. v. ומודה) mit Recht Einwendungen und führen die Lesart R. Chananel's an: ומודים חכמים לר' מאיר. Aber auch diese Lesart ist schwierig, wie von Tossaf. selbst bemerkt wird, da die Meinungsverschiedenheit zwischen R. Meïr und den andern Lehrern, wie sie uns in der Mischna vorliegt, gar keinen Bezug hat zur Frage, wer den Beweis für seine Behauptung zu erbringen hat (מיתו גם זה אתו מיושב דלא שייך טורח האיל ולא פליג בכה"נ). Wie daher von einer Seite bereits bemerkt wurde, liegt der Gedanke nahe, daß der Text der Mischna abrupt sei, so daß zu lesen wäre: וחלא בין

---

für den Zweifel ספק משנתארסה ספק עד שלא נתא', was sich dann ganz deckt mit dem Fall von R. G. und R. J. Es ergiebt sich zugleich aus der angeführten Stelle, daß Jeruschalmi in dem Fall von טענת כתולים nicht die Voraussetzung hat, unter welcher Tossaf. (75 b. s. v. רישא) bemerkt ואיירי בענין שיכל להיות שנאנסה הודת בעלה. Ferner ist nicht zu übersehen die Abweichung Jeruschalmi's von Babli in Bezug auf die Ansicht R. Eleasar's.

כמה רבנים אמורים, כך ובין כך הבעל צריך להביא ראיה, worauf dann וכו' במומין als ein Satz für sich zu nehmen wäre. Dann wäre verständlich die Bemerkung der Tosefta: וחכמים לר"מ במומין שרובן להולד עמה שהאב צריך להביא ראיה. Für die Auffassung der Mischna ergiebt sich uns denn, daß die Ansicht R. M.'s der Ansicht R. S.'s entspricht, während die Ansicht der חכמים der Meinung R. H.'s folgt.

(Fortsetzung folgt.)

Dr. Horowitz.

Notiz.

Menahem-Vardimas.

Nur wenig ist über diesen Menahem bekannt. Hauptquelle Dr. Groß, Revue des Études Juives, VII, p. 113, Note 6. Ich glaubte, daß Vardimas eine Corruption von Verdun sei und habe mit Unrecht diesen Namen im geographischen Index meines Catalogs gesetzt; man sieht nun aus dem Gedicht über seinen Tod, daß ורדימס die richtige Lesart ist. Groß glaubt diesen Namen in Eurydemos aufzulösen, was nicht unmöglich ist, da wir in der That griechische Namen in Frankreich finden, z. B. Perigoros. In einem Briefe theilt mir mein Freund Groß mit, daß er diesen mit Menahem aus Dreux glaubt. Vielleicht findet diese Conjectur Bestätigung in der Hschr. Oxford 781 (Catalog), wo מנחם מדרנם und ר' מרדימס (wahrscheinlich corrumpirt für מדרוס) citirt wird, natürlich wenn die beiden identisch sind. Das Gedicht, welches ich hier abdrucke, findet sich in Codex 402 der hebräischen Hdsch. in der Vaticana, welches die

משכות מנחם enthält, wie auch noch andere Stücke, worunter Joseph Kimchi's ס' הגלוי das nun von H. J. Mathews für die מקיצי נרדמים herausgegeben wird. (Vergleiche Dr. Berliner's Vorrede zu „Hebräische Poesieen" des Meïr ben Elia aus Norwich, 1887; leider nur in 25 Exemplaren gedruckt). Der Copist, Samuel (identisch, wie Dr. Berliner mit Recht vermuthet mit Samuel in Nr. 1465, aber auch mit N. 692, des Oxforder Catalogs) glaubte wahrscheinlich, daß Menahem Vardimas mit Menahem ben Saruk identisch sei und copirte das Gedicht, das leider sehr beschädigt ist. Der sehr sorgfältige Abschreiber in Rom Signor Angelo di Capua, bemerkt Folgendes ואת הקינה היתה כתובה בראש החבור והדף היה קרוע קינה קונטרי על . . . רבנו מנחם

מחוקק מיהודה סר ושבט — וגם מורה ואין מחוק . . . .
בעת נאסף לעמיו תחכמוני — עדי ארץ בנין נשמך . . .
וקרץ מרדום הן בלו ל נפשי — באפם לי פאר נדי . . .?
עצי כל היערות ימתאו כף — על אבלי ועניי ומר . . .
וים ירעם וגיא מט התמוטטה — ביום צור הפשיט מר . . .
צרור כסף אשר לקח ביזו — גביד תרופה ואינו כי לס . . .
ויום תשעה באב אב לחכמים — אספתו עם דביר היכל יסו . .
ומי ישא כך עוד כוס ישועות — בעת נוע קדוש יעקב . . .
עונך תם בבת ציון מעוני — והועדה בבעלי וגחדי . . .
לבל תבוא במספר הידחים — ומי יעיידך נגדי בוגדי . . .
תשא נסכל וידי להמיתך — כך הדיה ודק אין בלעדי 1)
שחקים לבשו קדרות וציפה — ועמדתם אלי נפשי ומדי
ובל עיניך בדמעך אל האחר — להונן על מיתעי בעודי
כרבנו מנחם וזרעם: — אשר לוקח בפשעי ובמרדי
ומי זה הוא יפלל בעבורי — יכנס מדחי יגוד גדתרי . . .
קרתים ופרומים בגדותי — ידו עיה אשר חוסרת . . .
ברמה תשמיע קול יללה — עלי רבי אשר היהיד . .
ומי יתן ואדים קול בשברי — וכליותי ימלוט בם . . .
ולו צור כופרו יקח לכבי — חמור נפשו ונפשי . . .
ואי טוב ברע ימיר תמורה — וכמותו אדו קדש . .
לצור אחיל צדי יתן לציוני — ואוצר יפרח . . .

A. Neubauer.

---

1) Durchgestrichen im Ms.

Recenſion.

Aboth de Rabbi Nathan, huius libri recensiones duas etc. edidit Salomon Schechter. Wien, 1887.

In unſerer die Textcritik als Grundlage einer geſunden Erklärung betrachtenden Zeit wird jede Arbeit, welche durch Feſtſtellung eines möglichſt correcten Textes den Weg zum richtigen Verſtändniß ebnet, dankbar aufgenommen und um ſo dankbarer, je mehr Aufklärung wir durch ſie nicht nur über unverſtandene, ſondern namentlich über mißverſtandene Stellen erhalten. Denn faſt häufiger noch, als man bewußtermaßen etwas nicht verſteht, glaubt man es richtig zu verſtehen, während ein anderer Text zeigen würde, daß man ſehr irre geht; oft hat man eine um eines Mißverſtändniſſes willen von einem Früheren bereits geänderte Stelle vor ſich, die man natürlich ſtatt im Sinne des Autors im Sinne des Correctors oder vielmehr Corruptors aufzufaſſen genöthigt iſt. In wie traurigem Zuſtande unſere Texte ſich befinden, erfahren wir, obgleich uns die Naivetät in dieſer Beziehung längſt abhanden gekommen iſt, doch erſt durch Vergleichung mit anderen Texten. Eine Edition, wie die der Aboth de R. Nathan von Schechter, iſt daher äußerſt lehrreich, wenn man erkennen will, wie viel geändert, verſchrieben, mißverſtanden, wieviel verſchwunden und wieviel hinzugekommen iſt, ſollte aber auch nach der Richtung hin lehrreich ſein, daß mit bloßen Vermuthungen Texte nicht richtig geſtellt werden können, — es ſei denn, daß ſie durch Einfachheit und Sinngemäßheit ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit uns aufdrängen, — und daß Aenderungen nur auf Grund anderer Texte vorgenommen werden ſollten, ohne welche das Rechte zu finden, oft geradezu unmöglich

iſt, wie ſich Jeder bei einiger Erkenntniß der Beſchränktheit ſeines Divinationsvermögens und im Hinblick auf die zuweilen geradezu frappanten Abweichungen der Lesarten von einander eingeſtehen muß.

Die Schechter'ſche Ausgabe ſtellt 2 ſehr verſchiedene Verſionen der A. d. R. N. zuſammen; der erſten, die er mit נוסחא א' bezeichnet, liegt der in unſeren Talmudausgaben (Sanhedrin) abgedruckte Text zu Grunde, während die zweite, mit נוסחא ב' bezeichnete, auf Grund einer vatikaniſchen Handſchrift (Cod. 303) zum erſten Male herausgegeben iſt.1). Beide Verſionen ſind von Sch. in der gründlichſten, lange und hingebende Arbeit, erfordernden Weiſe mit verſchiedenen Ausgaben und Manuſcripten verglichen worden, namentlich aber ſind die einſchlägigen Stellen beider Talmude und der Midraſchim überall berückſichtigt, wodurch der Werth der Arbeit bedeutend erhöht wird. Aenderungen im Texte hat Verf. wie er im 8. Cap. ſeiner Einleitung angiebt, nur ſelten und nach ſorgfältigſter Prüfung vorgenommen, zumeiſt hat er die Reſultate ſeiner Vergleichungen, ſowie Stellennachweis und Quellenangabe in die Anmerkungen verwieſen, die er zu jeder der neben einander abgedruckten Verſionen getrennt, unter denſelben angebracht hat, oder in die erſten 3 Zuſätze aufgenommen, deren er am Schluſſe des Buches 4 beifügt, und von denen namentlich der zweite intereſſant iſt, ein einfacher Abdruck eines andern vatikaniſchen Manuſcriptes (Cod. 44) enthaltend einen Theil der נוסחא א', deſſen Abſchrift Verf. zu ſpät erhalten hat, um es noch in den Anmerkungen zum Texte berückſichtigen zu können. Auf die ſehr beachtenswerthe Einleitung werden wir ſpäter eingehen, nachdem wir einige kurze Bemerkungen über die Texte

1) Ein Theil dieſer Verſion iſt nach einem Münchener Manuſcript bereits 1872 unter dem Titel עולת שלום von S. Tauſſig edirt.

vorausgeſchickt haben; wir müſſen uns natürlich auf einzelne Proben und Vergleichungen beſchränken. Zunächſt laſſen wir den Anfang der beiden Verſionen in der Schechter'ſchen Ausgabe folgen, um die Abweichungen der טפחא א' von unſerem Texte und die bedeutenden Abweichungen der ט״א und ט״ב von einander an einem Beiſpiel zu conſtatiren und zugleich eine Anſchauung von der Anordnung der Schrift Sch.'s zu bieten:

טפחא א' פרק א'.

משה נתקדש בענן וקבל תורה מסיני

שנאמר וישכן כבוד ה' על הר סיני למשה (שמות כ״ד י״ו) למהרו זה היה [מעשה] אחר עשרת הדברות [ד] (דברי) ר' הגלילי [ב] ור״ע אומר ויכסהו הענן ששת ימים (שם [להר ולא] למשה [מראש חדש] [ג] ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן (שם) לחלוק לו כבוד למשה: אי׳ נתן מפני מה נתעכב משה כל ששת ימים ולא שרה עליו דבור וכו'.

טפחא ב' פרק א'.

כל העושה עצמו גדול אינו גדול אם אין אחר גדול ממנו מגדלו [ה]. מלך מלכי המלכים הקב״ה גדל את משה וממ״ה. קדשו שנאמר לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו וגו' (במדבר י״ב ז' ח') הא למדנו שממ״ה הקב״ה גדל את משה וממ״ה קדשו [ג]: משה נתקדש בענן כל שבעה שנאמר ויעל משה אל ההר [ויכס הענן את ההר] וישכן כבוד ה' על הר סיני [וגו'] (שמות כ״ד ט״ו) (מנין) [מכאן] שחזר [ג] עליו (את) הכבוד כל שבעת הימים וקדשו כדברי ר' יום הגלילי ר' עקיבא אומר וישכן כבוד ה' על הר סיני בראש החדש [ד] ויכסה הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן (שם) שביעי אחר דברות [ה]: משה נתקדש [ו] (הענן) [בענן] כל שבעה וקדש את אהרן ואת בניו כל שבעה שנאמר ויקח משה משׁ׳ המשחה ומן הדם אשר על המזבח וגו (ויקרא ח' ל״ב) אלעזר שרף את הפרה והזה ממנה על כל ישראל כל שנה (ושנה [ה]) וכו'.

הערות לנו"א	הערות לנויב.
ט) אחר דברות בכריא (כיי אקספאָרד) ובכי"ע (עפשטיין) מעשה אחר עשרת הדברות. ועל הגליון הראשונות. י) וכו'	ט) בכיה (האלבערשטאם) . . . ח) ע' במד"ר פ' ייב ס' טי"ו ואולי צ"ל כל שעה ושעה (הצריכה לכך). 1)

Es ergiebt ſich ſchon aus dieſen wenigen Zeilen, daß unſer bekannter Text in der נו"א vielfach von Sch. corrigirt iſt; doch ſind dieſe Correcturen meiſtens geringfügiger, weil die Abweichungen von dem gebräuchlichen Texte unbedeutender ſind als die der נו"ב; beiſpielsweiſe ſeien folgende beliebig herausgegriffene Kleinigkeiten angeführt, die in נויא ſich als Verbeſſerungen unſeres Textes darſtellen: im 7. פרק ſt. יושב ומהדר בעלם: יוצא ומהדר עלם; im 11. פרק ſt. ר' יוסי אומר רד מטה למעלה ומעל למטה וכו': ר' יוסי או' רד למעלה ועלה למטה: am Schluſſe des 27. פרק muß es nach נויא heißen: אין דגן ביהודה אלא תבן ואין תבן בגליל וכו'. Kleine Abweichungen, wie ſie in den Anmerkungen (הערות לנו"א) von Sch. regiſtrirt werden, kommen faſt in jeder Zeile vor, abgeſehen von größeren Varianten, wie ſich ſolche auch ſchon im Texte der Talmudausgabe zu A. d. R. N. zuweilen finden.

Vergleichen wir die zweite Verſion mit der erſten, ſo finden wir außer den bereits angeführten Abweichungen am Anfang im 1. פרק hauptſächlich folgende Differenzen: Der in נויא mit den Worten יהושע קבל ממשה beginnende Paſſus lautet in נו"ב: משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנשופטים ושופטים לנביאים ונביאים לחגי ולזכריה ולמלאכי חגי זכריה ומלאכי מסרו לאנשי כנה"ג וכו' משה קבל תורה מסיני לא מפי מלאך ולא מפי שרף

1) Dieſe Vermuthung des Verfaſſers hat ſich, wie ſich ihm ſelbſt ſpäter ergeben hat, als irrig erwieſen. Es iſt vielmehr auf Grund der angeführten Stelle des מדרש סדר הדורות סוף פ' ו' zu leſen: והוה ומטנה על כל ישראל ושנה.

2) Nur נו"ב wird im Folgenden angeführt, zu נויא vergleiche man den im Weſentlichen damit übereinſtimmenden Text in den Talmudausgaben.

אלא כפי מטיה הקביה שנאמר אלה החקים והמשפטים והתורות וכו'. Zur Begründung ſind ganz andere Bibelverſe angeführt als in א'; die beiden Stellen ſtimmen alſo nur dem Sinne nach überein, weichen aber im Wortlaut völlig von einander ab.

Die Ausführungen des Satzes הוי מתנים בדין ſind in ב' kürzer, auch klarer, als in א', wie überhaupt ב' einfacher iſt und ſich von langen midraſchartigen Gleichniſſen und Erzählungen, die den Charakter ſpäterer Zuſätze tragen, reiner erhalten hat, als א'. (Vgl. die Einl. c. V). In ב' findet ſich zur Stelle: ועשו סייג לתורה eine den nicht ganz deutlichen Schluß in dem entſprechenden Paſſus von א' aufklärende Bemerkung: לא דומה כרם שזוא מוקף גדר לכרם שאינו מוקף גדר שלא (אולי צ"ל ולא) יעשה אדם גדר יותר מן העיקר ויפול הגדר ויקוץ את הנטיעות שכך מצינו שעשה אר"ר גדר יותר מן העיקר ונפל הגדר וקוץ את הנטיעות. Auch die Stelle: איזהו סייג שעשה הקב"ה לדבריו וכו', weicht in ב' bedeutend ab; die darauf folgende Stelle lautet in ב': ומנין שעשה אדה"ר סייג לדבריו שאמר לו [הקביה] מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת [וגו'] לא תאכל הא מתוך רבריה של הוה אנו (לומדין) [למדים] שסייג עליה אדה"ר. הזה הנחש נושא ונותן ביני לבין עצמו [ואמר אם אלך אצל אדם ואומר לו ידע אני שאינו שומע לי אלא אלך אצל הוה] שאני יודע שהנשים שומעות לכל אדם וכו.

Der Ausſpruch des ר' שמעון בן מנסיא iſt in ב' im Namen von רבי (fälſchlich), im Uebrigen aber, wenn auch dem Wortlaut nach verſchieden, ſo doch dem Sinne nach ziemlich übereinſtimmend mit א' gegeben; die entſprechende Stelle der Gemara (Sanhedrin 59, b) nähert ſich im Ausdruck mehr der טיא. — Die Midraſchim, welche an אדה"ר angeknüpft werden, ſind in ב' nicht ſo weitläufig, einige fehlen ganz. Die Stelle ר' שמעון בן אלעזר אומר hat in ב' folgende Form: למה הוה הוה דומה באותה שעה לאחד שנשא אשה גיורית ואמר לה אל תאכלי מן האילן הזה שמא

את ידך ולא מן הפירות עד שתעשרי [אותם] הלכה ואכלה מן הפת ולא נטלה את ידיה ומן הפירות ולא עשרה ומצא הפתח ליכנס בו.

Das Gleichniß von ר' שמעון בן יוחאי, in welchem offenbar 2 zuſammengefloſſen ſind — wozu braucht der Mann die Feigen und Nüſſe abzuzählen, wenn er einen Scorpion gewiſſermaßen als Wächter in den Kaſten ſetzt und ſo controliren kann, ob die Frau geöffnet hat? — lautet in ב': רבי אומר למה היתה דומה רומה באותה שעה למלך שנשא אשה והשליטה על חכסף ועל הזהב ועל כל מה שיש לו ואמר הרי כל שלי ביוד חוץ מן החבית הזו שהיא מלאה עקרבים נכנסה אצלה וקנה אותה וכו'.

Im 4. Kapitel heißt es in der von Graetz, Geſch. d. Juden III. Note 27 citirten Stelle in נ"א: וכשבא אספסינוס וס' כשם שיצאנו על שנים ראשונים שהם לפניך והרגנום כך נצא לפניך ונהרגך wozu Gr., wie mir ſcheint, mit Recht bemerkt, daß die beiden von den Zeloten beſiegten Feldherren Metilius und Cestius gemeint ſeien, in נ"ב (Cap. 6) כשם שיצאנו על השרים הראשונים וכו'. Die zweite daſelbſt angeführte Stelle (Cap. 6) fehlt in נ"ב gänzlich.

Schließlich ſei noch eine Stelle angeführt, welche einen intereſſanten Vergleich mit der bekannten Stelle des Talmud (Sabbat 31 a) geſtattet; ſie findet ſich in נ"א Cap. 15 und in נ"ב Cap. 29, hier lautet ſie: מעשה באחד ואל תהי נוח לכעס. שבא להבעיות הלל הזקן הכחין לו עד שישן התחיל רופק ואומר מי כאן הלל. א"ל מה לך. א"ל שאלה יש לשאול. עמד ופתח לו. נתעטף וישב לו. שאלתך מה. א"ל שכחתי. א"ל היזהר ברוחך. א"ל מפני מה זנבה של פרה ארוך ושל חמור קצר. א"ל שאלה גדולה שאלת. א"ל מפני שרוחמור נושא אוכף על בשרו ואין זנבו מגיע אלא עד חצי יריכו. כשר הפרה מגלה וזנבה ארוך ומשמשה עמו על כל בשרו וכו'.

Weiter finden ſich dieſelben Fragen wie in נ"א, wenn auch in anderer Form und Reihenfolge; auch hier, wie an der oben angeführten Stelle, ſtimmt die Ausdrucksweiſe des Talmud mehr mit נ"א überein. Es entſteht nun die Frage: Können wir auf Grund der zwei Verſionen und ihres Verhältniſſes zu

einander und zur Miſchna Aboth etwas Näheres über Abfaſſungszeit und Verfaſſer der A. d. R. N. angeben? Sch. beſchäftigt ſich mit dieſer Frage in der Einleitung. Das erſte Kapitel derſelben enthält eine Zuſammenſtellung von bisher (beſonders ſeit Zunz) über dieſe Frage geäußerten Anſichten; das zweite Kap. bietet eine von dem Fleiße und der anerkennenswertheſten Gründlichkeit des Verfaſſers zeugende Aufzählung von (hauptſächlich mittelalterlicher) Autoren, welche A. d. R. N. anführen, woraus zugleich hervorgeht, da Sch. die betreffenden Stellen bei den genannten Autoren citirt, ob und in wie weit auch die zweite von Sch. edirte Verſion ſchon früher bekannt war. Aus dieſen beiden Kapiteln ergiebt ſich, daß man weder im Mittelalter, noch in der neueren Zeit über den Charakter der A. d. R. N. ganz einig war; bald finden wir dafür die Bezeichnung Miſchna oder Boraitha, bald Midraſch oder Agadah, auch Gemara oder סידוש. Sch. weiſt nach, daß alle dieſe Bezeichnungen berechtigt, aber nur je für einen Theil der A. d. R. N. zutreffend ſind. Er unterſcheidet in A. d. R. N. 4 Theile, entſprechend den 4 Theilen der Miſchna Aboth[1]): I Abſchnitt 1—11 in נוסא (1—23 in נוסב) mit vorwiegend midraſchartigem Charakter, die Ausſprüche der Tanaim werden erklärt, durch Gleichniſſe erläutert, die häufig vorkommenden Worte כיצד, דבר מלמד, אדר weiſen auf dieſen Charakter eines סידוש oder מדרש hin; es verhält ſich alſo dieſer Theil zur Miſchna Aboth, wie ein Midraſch zum Schriftvers oder wie die Gemara zur Miſch-

1) Die vier Theile der Miſchna Aboth ſind nach Sch. fogende: 1. Erſter Abſchnitt 1—12 Miſchnah; Aufführung der משנה, Erwähnung nur je eines Ausſpruches jedes Lehrers. 2. Von der 12. Miſchnah des 1. bis zum Schluß des 2. Abſchnittes. Hillel und ſeine Nachkommen, R. Jochanan b. Sakkai und ſeine Schüler, mehrere Ausſprüche eines Lehrers, Unterbrechung der chronologiſchen Reihenfolge durch Voranſtellung der Lehrer aus dem Patriarchenhauſe. 3. 3. und 4. Abſchnitt. 4. 5. Abſchnitt. Prinzip der Zuſammenſtellung nach Zahlen.

nah II Abschnitt 12—18, ebenfalls vorwiegend, midraschähnlich. Die in diesem Abschnitt enthaltene Mischna unterscheidet sich von der Mischna Aboth dadurch, daß die richtige Reihenfolge innegehalten ist, also R. Jochanan b. Saccai's Schüler vor Hillel's Nachkommen aufgeführt werden, woraus Sch. schließt, daß die Mischna dieses Theiles in A. d. R. N. älter sei, als die entsprechende Mischna Aboth, die erst später absichtlich in anderer Ordnung redigirt wurde. Der Theil III von Kap. 20—30 enthält wenig Midrasch, er ist einer Mischna oder Tosefta weit ähnlicher, ebenso der IV. bis zum Schluß reichende Theil. Der ursprünglichen Mischna, so führt Sch. im 6. Kap. der Einleitung aus, steht wahrscheinlich A. d. R. N. näher als die Mischnah Abot, welche, wie sie uns jetzt vorliegt, nach Sch. Meinung, eine sehr verkürzte Sammlung von Aussprüchen der Tanaim ist, zu welcher ursprünglich alle im Stil der Mischna gehaltenen Sentenzen ethischen und religiösen Inhalts gehörten, die sich jetzt in den verschiedenen Midraschim zerstreut finden. Wir begnügen uns in Bezug hierauf mit der Bemerkung, daß uns diese durch nichts bewiesene Vermuthung höchst unwahrscheinlich ist, daß wir vielmehr die פרקי אבות für eine gerade in der Form, wie wir sie jetzt noch besitzen, angelegte Sammlung von Aussprüchen der Tanaim halten, angelegt gerade in der Absicht keineswegs alle, sondern nur einen oder höchstens einige Sinnsprüche der nach chronologischer Reihenfolge aufgeführten Lehrer zu

1) Daß A. d. R. N. wenigstens zum Theil älter und vielfach als Quelle für die Gemara anzusehen ist, darauf ist Schreiber dieser Zeilen von Herrn Seminarrabbiner Dr. Lewy gelegentlich bei der schon oben citirten Stelle von Hillel, Sabbat 31 a cf. A. d. R. N. cap. 15 hingewiesen worden. Abgesehen von der ganzen auf die Ursprünglichkeit der Erzählung in A. d. R. N. hinweisenden Darstellung vergleiche man nur die kaum verständliche Frage und Antwort der Gemara: מפני מה ראשיהן של בבליים כגלגלת אמר ליה בני שאלה גדולה שאלת מפני שאין להן דיות פקודות und Raschi's gezwungene Erklärung zu כגלגל mit dem entsprechenden Passus in A. d. R. N.

fixiren. Im Uebrigen bleibt Sch's Anſicht über die in A. d. R. N. enthaltene Miſchna zu Recht beſtehend, und man wird zugeben müſſen, daß er das Richtige getroffen hat, wenn er darauf hinweiſt, daß A. d. R. N. in eine frühe Zeit zu ſetzen ſei, da die Miſchna derſelben — muthmaßlich משנת ר' נתן — an welche ſich die Midraſchim anlehnen, von unſerer Miſchna verſchiedentlich abweicht, alſo in eine Zeit fällt, wo die Miſchna Rabbi's noch nicht allgemein recipirt war. Aus dem midraſchiſchen Theil der A. d. R. N. iſt ein Schluß auf die Abfaſſungszeit nicht ſo leicht zu ziehen; es finden ſich darin viele Spuren einer ſpäteren Zeit, doch zumeiſt nur in נו"א, beweiſen daher nichts; allerdings finden ſich auch in נו"ב Stücke, die offenbar ſpäterer Zeit angehören, doch hält Sch. auch die נו"ב nicht für die urſprüngliche. Er iſt der Anſicht, daß beide Recenſionen aus einer und derſelben ihnen zu Grunde liegenden dritten entſtanden, und daß nur נו"א, weil mehr bekannt und benutzt, im Laufe der Zeit mehr verändert und mit Zuſätzen ausgeſtattet ſei. Dieſe Anſicht vom Vorhandenſein eines dritten Textes ſtützt Sch. namentlich dadurch, daß ſich Citate aus A. d. R. N. finden, welche weder in נו"א noch in נו"ב vorkommen, und daß in נו"א und ב' eine ziemliche Uebereinſtimmung in den von ihnen behandelten Thematen und in den erwähnten 4 Theilen herrſcht. Dem gegenüber müſſen wir auf die große Unwahrſcheinlichkeit dieſer Anſicht hinweiſen, welche darin beſteht, daß die beiden in נו"א und נו"ב uns vorliegenden Texte grundverſchieden von einander ſind, daß ſich ſelten eine auch nur annähernde Gleichheit in der Ausdrucksweiſe, allenfalls nur im Gedanken, findet; wir können ſie alſo nur für 2 verſchiedene Bearbeitungen, nicht eines und desſelben ihnen beiden zu Grunde liegenden Textes, ſondern eines durch die Miſchna und die daran ſich anknüpfenden mehr oder minder bekannten und ausführlicher oder kürzer erzählten Midraſchim gegebenen

Themas oder Stoffes betrachten. Als Reſultat der Unterſuchung Sch.'s für den midraſchiſchen Theil ergiebt ſich, daß auch dieſer, wenigſtens in ſeiner urſprünglichen Geſtalt, abgeſehen von den zahlreichen Zuſätzen aus ſpäterer Zeit, ziemlich alt iſt; viele Stellen ſind in A. d. R. N. urſprünglich und erſt von hier in Talmud und Midraſch übergegangen; trotzdem will Sch. mit lobens- und nachahmenswerther Vorſicht kein beſtimmtes Urtheil über die Abfaſſungszeit unſeres Tractates geben, da ebenſo leicht umgekehrt die A. d. R. N. vieles aus Talmud und Midraſch aufgenommen 1) oder beide aus einer andern gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft haben können. (Einl. Kap. 7). Wem die A. d. R. N. zuzuſchreiben ſeien, wagt Sch. ebenfalls nicht zu entſcheiden. So ergiebt denn die Unterſuchung über Verfaſſer und Abfaſſungszeit der A. d. R. N. zwar kein poſitives Reſultat, aber doch Reſultate, für die wir dem Herausgeber dankbar ſein können. Es verdient nochmals hervorgehoben zu werden, daß ſeiner Leiſtung vollſte Anerkennung gebührt.

K.

---

1) So wird in ע"ב Kap. 36 in dem miſchna- oder toſefta-ähnlichen Theile der Amora ר' ירמיה citirt (vgl. Einl. Kap. 7).

Zunzſtiftung.

Die Zunzſtiftung, der Förderung und Ausbreitung der Wiſſenſchaft des Judenthums gewidmet, unterſtützt lediglich ſtreng wiſſenſchaftliche Arbeiten, und zwar auf dem Wege, welcher in § 3 des Statuts ſpeziell vorgeſchrieben iſt, und auf welchen hiermit verwieſen wird. — Für das Jahr 1887 ſind ca. 1400 Mk. verwendbar. Vorſchläge oder Anträge auf Verwendung reſp. Gewährung von Stiftungsmitteln ſind (nebſt den dazu gehörigen Unterlagen) ſpäteſtens bis zum 30. September 1887 bei dem unterzeichneten Vorſitzenden des Curatoriums einzureichen, bei welchem auch Exemplare des Statuts in Empfang genommen werden können.

Berlin, den 19. Juni 1887.

Das Curatorium der Zunzſtiftung.

Dr. S. Neumann, Vorſitzender (von der Heydtſtr. 7).

Dr. Abraham, Schriftführer.

Abhandlungen.

Abfaſſungszeit und Bedeutung des Buches Baruch.

Das apokryphiſche Schriftthum, Nachwuchs und Nachbildung des bibliſchen, hat für den Forſcher etwas Anziehendes und Feſſelndes, etwa wie ein bedeutendes Räthſel, deſſen Löſung lohnend ſcheint. Denn die meiſten Apokryphen, mit Ausnahme von Sirach und den zwei Makkabäerbüchern, haben einen räthſelhaften Charakter. Sie geben ſich als Manifeſtationen bibliſcher Perſönlichkeit aus oder ſie verlegen den Schauplatz ihrer Erzählung in eine ältere Zeit, verrathen ſich aber durch Inhalt oder Form oder durch beide zugleich als jüngere Produkte. Dieſe Fiktion und abſichtliche Verhüllung reizen die Forſchung, zunächſt zu enträthſeln, was ſie denn damit beabſichtigen, welche Tendenz ſie unter dieſer Maske verfolgen. Dieſe Tendenz kann aber nur ermittelt werden, wenn der Zeitpunkt gefunden iſt, in welchem ſie entſtanden ſein können oder müſſen. Die Löſung dieſes Moments hängt aber von der Entſcheidung der Frage ab, ob das betreffende Apokryphon, das ſich nicht auf den erſten Blick durch die Form als griechiſches Original erkennen läßt, wie die sapientia Salomonis oder das zweite und dritte Makkabäerbuch, auf helleniſtiſchem oder judäiſchem Boden entſtanden iſt, d. h. ob es in der griechiſchen Sprache

ursprünglich verfaßt ist, in dem es uns die Kirche überliefert hat, oder ob es die Uebersetzung eines hebräischen Originals ist. Diese drei Fragen nach Tendenz, Abfassungszeit und Grundsprache haben die Isagogisten und Commentatoren, welche die Apokryphen behandelt haben, selbstverständlich beschäftigt, und man kann nicht behaupten, daß sie sie glücklich gelöst haben. Selbst Fritzsche und Grimm, welche die Auslegung der Apokryphen in jüngster Zeit zu ihrer Domäne gemacht haben, sind keineswegs bezüglich Derer, welche einen altbiblischen Charakter haben, zu einem allseitig befriedigenden Resultate gelangt.

Zum richtigen Verständniß solcher Apokryphen zweideutigen Sprachcharakters gehört nämlich die Beherrschung nicht bloß des biblischen Hebräisch, sondern ganz besonders desjenigen Idioms, welches man das Neuhebräische nennt, d. h. eines Gemisches von hebräischen und aramäischen Elementen. Es gehört noch dazu Kenntniß der Anschauungen und Stimmungen, welche in der nachbiblischen Zeit in der Judenheit rege waren, und endlich ist Vorurtheilslosigkeit erforderlich, nicht dabei auf das neue Testament den Blick zu richten, ob nicht eine messianische Andeutung in einem Apokryphon eine Bestätigung bietet. Diese nothwendigen Erfordernisse fehlten mehr oder weniger denen, welche sich mit der Erforschung der Apokryphen befaßt haben, und aus diesem Grunde hat diese Forschung nur geringe Fortschritte gemacht.

So wie das Buch Tobit und das Buch Susanna in Folge der Nichtbeachtung dieser Erfordernisse unrichtig beurtheilt worden sind, so auch das Buch Baruch. Die Einen setzen es zum Theil wenigstens in die persische Zeit, die Andern mehr als 400 Jahre später, nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Eine Reihe von Forschern hält die Grundsprache desselben für Hebräisch, und eine andere für Griechisch. Andere wieder schwanken hin und her. Die Frage nach der Tendenz ist nur oberflächlich in Betracht gezogen worden. Diese tastende Un-

sicherheit hat auch dahin geführt, daß Einige die Einheitlichkeit dieses Apokryphons in Abrede gestellt und es in zwei disparate Stücke getrennt wissen wollten. Es lohnt sich daher, die Frage nach Bedeutung und Abfassungszeit des Buches Baruch wieder aufzunehmen.

Zuerst die Untersuchung über die Grundsprache. Daß ein großer Theil deshalb (I—III, 8) ein so vollständig hebräisches Colorit zeigt, daß man ihn leicht in diese Sprache übersetzen und darin eine Zusammenstellung von musivischen Versen aus Daniel und andern biblischen Stücken wiedererkennen kann, soll nicht geltend gemacht werden. Es mag sein, daß ein Hellenist in die Bibel nach griechischer Uebersetzung so eingelesen war, daß die entlehnten Verse aus dieser Uebersetzung wie hebräisches Original klingen. Aber einzelne Ausdrücke zwingen zur Annahme einer hebräischen Grundschrift, weil sie im Griechischen keinen Sinn geben. V. III, 8: *ἰδοὺ ἡμεῖς σήμερον .. εἰς ὀνειδισμὸν καὶ εἰς ἀρὰν καὶ εἰς φλησιν.* Die zwei ersten Wörter sind biblische Bezeichnung, wie sie oft in Jeremia vorkommen: לחרפה und לקללה. Aber was soll *ὄφλησις* in diesem Gedankengange, das im Griechischen nur die Bedeutung Geldschuld hat? Gewiß schwebte dem Verf. Jeremia 49, 13 vor לשמה לחרפה לחרב ולקללה, und daraus folgt, daß es eine Uebersetzung sein muß. Der Vertent hat wohl gelesen לחוב statt לחרב, was richtig Geldschuld bedeutet, und hat wohl gedankenlos das Wort mit *ὄφλησις* wiedergegeben, wie die syrische Version לחובתא.

Eine Uebersetzung verräth auch V. 1, 7. Baruch hält dem Volke vor, daß es wegen seiner Sünden geworden sei: *εἰς ὀνειδισμὸν καὶ ἄβατον.* Kann ein auch nur mittelmäßiger Hellenist geschrieben haben, Personen seien zur „Wüste" geworden? Aber aus dem Hebräischen läßt es sich leicht erklären. לשמה hat zwei Bedeutungen, wie auch das Verbum שמם („verödet sein" und „erstaunen"), also Verödung, Wüste, und auch Erstaunen,

wenn es von Personen gebraucht wird. Ziemlich richtig hat es der griechische Vertent von Jeremia und Chronik wiedergegeben εἰς ἀφανισμόν, der Vertent von Deuteronomium dagegen mehr dem Sinne nach, ἐν αἰνίγματι (28, 37.) Dagegen wenn es von Ländern und Städten gebraucht wird, geben sie es wieder mit ἐρήμωσιν oder ἄβατον. Wäre der Verf. von Baruch ein Hellenist gewesen, so hätte er ja mit Blödsinn geschlagen sein müssen, wenn er von Personen ausgesagt haben sollte, sie seien zur „Wüstenei" geworden! Dagegen wenn das Original hebräisch war, so fällt nicht auf den Verf. die Schuld, sondern auf den Uebersetzer. Er hat nur eine Unachtsamkeit begangen, daß er das Wort לשמה auch an unpassender Stelle mit ἄβατον wiedergegeben, weil dieses Wort zu den meisten Stellen, wo von Plätzen die Rede ist, so übersetzt wird.

Die Uebersetzung aus dem Hebräischen leuchtet deutlich durch aus V. I, 14. Diejenigen, welche diesen V. als Argument geltend gemacht, haben nicht Gewicht genug darauf gelegt, daß dieses Argument allein entscheidend für die Frage ist. Es ist angegeben, daß dieses Buch (welches Baruch gesandt) gelesen werden soll: ἐν ἡμέραις ἑορτῆς καὶ ἐν ἡμέραις καιροῦ. Griechisch klingt es widersinnig: „In den Tagen der Zeitfrist". Aber verständlich ist es, wenn man das hebräische Original voraussetzt: Dieses muß gelautet haben ביומי מועד. Das Wort מועד ist dem Sinne nach richtig durch ἑορτή wiedergegeben; aber nach der Etymologie kann es auch bedeuten καιρός. Offenbar stammt diese zwiefache Uebersetzungsweise von zwei verschiedenen Uebersetzern, von denen einer seine Version als Randglosse angebracht hat. Im Syrischen ist dieser Passus wiedergegeben: ביומא דרמריא 1) דעדעאדא או ביומתא. Dieses „Oder" zeigt, daß der

1) Der syrische Vertent hatte im Griechischen gelesen: κύριος statt καιρός; daher seine Uebersetzung דרמריא. Er hat auch gelesen ἐν ἡμέρᾳ

Uebersetzer sich an dem widersinnigen griechischen Text gestoßen hat.

Für die hebräische Grundsprache zeugt auch die offenbare Corruption in III., 23: ἔμποροι τῆς Μερράν καὶ Θαιμάν. Eine berühmte Stadt oder Gegend Merrha haben die Ausleger und Topographen schlechterdings nicht auffinden können. Die Conjekturen, die sie zur Erklärung gemacht haben, sind unhaltbar, weil die von ihnen vorgebrachten Namen, etwa Marane, unbekannt sind, während die in Baruch genannte Localität bekannt gewesen sein muß als eine solche, aus welcher Kaufleute weite Reisen zu machen pflegten. In diesem Namen muß daher eine sehr arge Corruption stecken, nicht etwa entstanden aus מֹרָן (nach Hitzig), sondern aus דְּדָן. Diese öfter in der Bibel vorkommende Landschaft wird in Jeremia 25, 23 zusammengenannt mit Taima: את דדן ואת תימא. So auch hier רְכֻלֵּי דדן ותימא, daraus entstand ἔμποροι Μερρὰν καὶ Θαιμάν (wie in der Stelle Jerem. תימא Θαιμάν wiedergegeben ist); es ist nicht תימן, da dieses schon vorher genannt ist: οὐδὲ ὤφθη ἐν Θαιμάν. Aus דדן ist im hebr. Text corrumpirt worden מרן, und daraus Μερράν.

Eine noch mehr verkannte Corruptel bestätigt zweifellos die hebräische Grundsprache II, 18 „nicht die Gestorbenen in der Unterwelt geben Gott Ruhm" — sondern ἡ ψυχὴ ἡ λυπουμένη ἐπὶ τῷ μέγεθος, die trauernde Seele auf die Größe! Unmöglich kann man in diesem Text irgend einen Sinn finden. Es lohnt sich dabei Fritsche's Versuch zur Erklärung durch die Zurückführung auf eine Corruptel im hebr. Text in extenso anzuführen, weil daraus erkennbar wird, wie ohne allseitige

---

ἑορτῆς Singul., daher ביומא, wie einige Codd. und nach dieser der sixtinische Text haben. Andere dagegen und nach diesen der Alexandrinus haben Plur. ἐν ἡμέραις,

Kenntniß des hebräischen Sprachgebrauches die Apokryphen nicht recht verstanden werden können. Fritzsche bemerkt zu diesem wiederfinnigen Verse: „Es bleibt nur die Annahme übrig, daß den Worten ein verderbter Text zu Grunde lag. Für *μέγεθος* stand entweder גְּדוּלָה, גֵּדֶל oder קוֹמָה; so mag, bis Besseres geboten wird, „die Vermuthung Platz finden, daß es im ersten Falle גְּלוּלָה, גֶּלֶת *αἰχμαλωσία, ἀποικία* heißen sollte. *λυπεῖσθαι ἐπὶ τι* wird gesagt sein nach תִּתְאַבֵּל אֶל oder נֶעְצָב". Dieser Ansatz zu einer Emendation ist annähernd richtig. Aber um sie ganz richtig zu treffen, hätte die Parallele Genesis 6, 6 herangezogen werden sollen: וַיִּתְעַצֵּב אֶל לִבּוֹ. So hat der Verstheil wohl ursprünglich gelautet עָצוּבָה עַל לִבָּהּ. Aus לִבָּה ist geworden רִבָּה neuhebräisch, wie aramäisch „Größe", wie die syr. Version hier das Wort wiedergiebt עַל רִבּוּתָהּ. Diese Verderbniß lag dem Vertenten vor und er hat es gedankenlos durch *μέγεθος* übersetzt. Durch diese Emendation ist auch der ganze V. verständlich: Auf *ἡ ψυχὴ λυπομένη* . . . folgt nämlich *ὁ βαδίζει κύπτον ἀσθενοῦν καὶ* . . . *ἡ ψυχὴ πεινῶσα.* Zweimal *ψυχὴ* in einem V.? Allein das erste Mal bedeutet es Person oder Mensch wie öfter im Hebräischen. In diesem Sinne wird das Wort in den entfernten Prädikaten auch Mascul. gebraucht. Also lautete der V. נֶפֶשׁ עֲשׂוּכָה עַל לִבָּהּ הוֹלֵךְ כָּפוּף וְנִלְאָה וְנֶפֶשׁ נֶעֱנָה. Eine Person, die in ihrem Innern betrübt ist, und gebeugt einhergeht — und eine demüthige Seele. Dieser V. reflektirt entschieden ein hebräisches Original.

Ebenso zeugt dafür V. II, 29 nicht nur das darin vorkommende gar nicht gebräuchliche griechische Wort *βόμβησις*, das nur nothbehilflich als Uebersetzung eines hebräischen Wortes erklärt werden kann, sondern die ganze Construktion: *Ἐὰν μὴ ἀκούσετε τῆς φωνῆς μου, εἰ μὴν ἡ βόμβησις ἡ μεγάλη ἡ πολλὴ αὕτη ἀποστρέψει εἰς μικράν* . . . Man hat richtig vermuthet, daß

ἡ βόμβησις, das in der griechischen Koine nicht vorkommt, eine Uebersetzung des Hebräischen המן sein muß, also הרמון הגדול והרב הזה. Aber auch die Construktion kann nur hebräisch sein, und Fritzsche hat sie nicht nach Gebühr hervorgehoben. Von dem jedenfalls ungriechischen Gebrauch der Partikel existiren zwei LA. εἰ μὴν und ἢ μὴν. Beide sind nicht richtig. Denn die syrische Uebersetzung giebt den V. so wieder: אלא תשמעו בקלי אלא עמא סגיאא ורבא נהפכון לעורתא. Also beidemal אלא, was dem hebräischen אם לא entspricht. Folglich muß auch vor ἡ βομβησις gelesen werden εἰ μὴ statt εἰ μὴν. So reflektirt der V. eben so eine völlig ungriechische, wie eine gut hebräische Construktion, nämlich אם לא als Schwur- und Versicherungspartikel. Der V. muß also gelautet haben אם לא תשמע בקולי אם לא הרמון הגדול הרב הזה ישוב למעט.

Auch reflektirt V. II, 25: ἀπεθάνοσαν . . . ἐν λιμῷ καὶ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν ἀποστολῇ den hebräischen Styl, was Fritzsche ebenfalls anführt; denn das Wort ἀποστολή soll dem Worte דבר entsprechen in der öfter in Jeremia vorkommenden Verbindung ברעב בחרב ובדבר. Aber ἀποστολή an sich kann doch nicht Pest bedeuten, sondern es entspricht dem Worte משלחת, folglich hat entweder im Texte gestanden דבר משלחת, wie משלחת מלאכי רעים, oder, was wahrscheinlicher ist, משלחת allein hat der Autor für „Pest" gebraucht, wie auch der Vertent von Jeremia 32, 36 (griech. 39, 36) ἀποστολή ausnahmsweise als Uebersetzung für דבר anwendet.

Selbst wenn man das Argument von μάννα (richtiger μανάα) für מנחה (I, 16) fallen läßt, weil es auch in der Jeremianischen Version gebraucht wird, und möglicherweise ein bei den hellenistischen Juden eingebürgerten Hebraismus gewesen sein mag, so sind doch die angeführten Stellen beweiskräftig genug zu constatiren, daß das Buch Baruch im Original hebräisch abgefaßt war, und zwar nicht bloß der sg. erste Theil, sondern auch der zweite,

Man kann noch folgende Stellen hinzufügen. III, 4: *ἄκουσον δὴ τῆς προσευχῆς τῶν τεθνηκότων Ἰσραήλ.* Das Gebet der Verstorbenen zu hören, wäre ja platter Unsinn. Im Texte stand מֵתֵי יִשְׂרָאֵל und der Uebersetzer hat gelesen מִתְּפִלַּת.

III, 34: *οἱ δὲ ἀστέρες ἔλαμψαν ἐν ταῖς φυλακαῖς αὐτῶν.* Offenbar soll es bedeuten, die Sterne an ihren Standorten, wie es auch die syr. Version wiedergiebt: בדוריתהון. Aber diese Bedeutung hat das griechische Wort *φυλακή* niemals, und die Vulgata giebt es plump wieder in custodiis. Aber im Neuhebräischen hat das Wort משמר auch die Bedeutung Wachtposten, und dann übertragen auf den Posten und den Stand der Sterne: Ich erinnere an den Ausdruck im Abendgebet: ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע. „Gott ordnet die Sterne an ihren Standorten am Himmel." Im Texte stand במשמרותיהם und der Uebersetzer vertirte es buchstäblich griechisch *ἐν φυλακαῖς.*

III, 14: *Μάθε ποῦ ἐστι φρόνησις, ποῦ ἐστιν ἰσχύς, ποῦ ἐστι σύνεσις τοῦ γνῶναι . .* „Kraft" hat hier gar keinen Platz. Israel soll lernen Weisheit, aber doch nicht Kraft. Weiterhin V. 23 ist auch von der Weisheit die Rede, welche sich nicht bei den Völkern findet, sondern nur im Hause Jakobs: *ὁδὸν δὲ σοφίας οὐκ ἔγνωσαν.* Offenbar sollte in V. 14 ebenfalls von Weisheit die Rede sein. *ποῦ ἐστι φρόνησις, ποῦ ἐστι σοφία, ποῦ ἐστι σύνεσις.* Hebräisch zurückübersetzt würde es lauten: איה שכל איה חכמה איה בינה. Diese Dreigliedrigkeit ist Styl des Verf. Nun muß das Wort חכמה im Text theilweise verwischt worden und davon nur חכ geblieben sein. Dieses wieder transponirt und davon כחַ. So entstand die Uebersetzung *ἰσχύς.* Eine ebensolche Verstümmlung eines Wortes zeigt sich auch I, 5: *ἐπὶ ποταμοῦ, Σούδ.* Einen Fluß Sud giebt es in Babylonien nicht. Der Text muß vielmehr gelautet haben עַל נְהַר כְּבָר, und dieses Wort wurde verstümmelt in סוּר.

Während Hebraismen nicht wenig durchschimmern, zeigt sich von Gräcismen kein sicherer Anhaltspunkt. δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες (IV, 28) kann doch hebräisch gelautet haben: עשרת מונים oder עשו עשר פעמים. οἱ μυθολόγοι καὶ οἱ ἐκζηταὶ τῆς συνέσεως (III, 23) kann die Wiedergabe des Hebräischen המושלים ודורשי חכמה sein. Denn unter Mythologen sind nicht fabulatores zu verstehen, da doch solche nicht auf Weisheit ausgehen, sondern es sind damit Dichter gemeint, welche durch eine Erzählung eine ethische Wahrheit andeuten. Die syr. Uebersetzung giebt es auch ziemlich richtig wieder: אילין דמשתעין שועיתא, diejenigen, welche Geschichten erzählen. — V. I, 4: ἐρχομένων πρὸς τον βίβλιον braucht durchaus kein Gräcismus zu sein, sondern es kann das Verbum ἀκούειν fehlen: ἐρχόμενοι τοῦ ἀκούειν, hebr. הבאים לשמוע אל הספר.

Steht die Grundsprache fest, so dürfte es leichter werden, die Abfassungszeit zu ermitteln. — Sicher ist es, daß der Brief Baruch in der nachmakkabäischen Zeit entstanden ist, da das Buch Daniel vielfach darin benutzt ist. Nicht blos der sagenhafte König Beltschazar (Baltasar), als Sohn Nebuchadnezars, ist darin erwähnt (1,10—12), den weder das Buch der Könige, noch der Kanon des Ptolemäus kennt, und dem nur der Verf. des Buches Daniel das Dasein gegeben hat, sondern auch ganze Stücke aus dem Gebete Daniels (Kap. 9) sind darin wörtlich entlehnt. Da nun gegenwärtig Niemand die Entstehung der Danielischen Apokalypse in der Makkabäerzeit bestreitet, so muß Baruch nach dieser Zeit verfaßt sein. Es ist geradezu Widersinn, das Buch in die persische Zeit zu versetzen, besonders die ersten zwei Kapitel, deren Abhängigkeit von Daniel so augenfällig ist. Andrerseits wird der Bestand Jerusalems und des Tempels vorausgesetzt. Denn im Eingange wird erzählt: die ins babylonische Exil mit Jojachin Transportirten hätten Silber gesammelt und nach Jerusalem gesandt, damit dafür Ganzopfer gekauft

und auf dem Altar dargebracht werden sollten (1, 6—10). Ferner ist angegeben, der Brief Baruchs soll im Hause Gottes an den Festtagen vorgelesen werden (1, 14). Zwar ist im Eingang angegeben, die Chaldäer hätten Jerusalem erobert und in Feuer verbrannt. Aber wenn der Autor sich nicht einen gedankenlosen Widerspruch hat zu Schulden kommen lassen wollen, so kann er nur gemeint haben, die Stadt sei zerstört worden, aber der Tempel sei stehen geblieben. Vorausgesetzt wird allerdings in allen Theilen dieses Briefes, daß Gefangene Jerusalems in ein fremdes Land ins Exil geführt worden sind. Allein es fehlt auch nicht an Andeutungen, daß noch Einwohner in Jerusalem zurückgeblieben seien (4, 24): „So wie die Bewohner Zions jetzt eure Gefangenschaft gesehen haben, so werden sie bald eure Errettung von Gott sehen". Daher wird die Lage der Art geschildert, daß der König Jojachin mit vielem Volke in die Gefangenschaft geführt worden ist, aber ein Ueberrest ist noch zurückgeblieben (1, 9 f.). Der Hintergrund der Darstellung ist demnach, daß eine theilweise Exportation aus Jerusalem stattgefunden hat, und daß Jerusalem wegen dieser ihrer theilweisen Verödung in Trauer gehüllt ist. Von wem ist diese theilweise Exportation ausgegangen? Ein siegreiches und schonungsloses Volk ist andeutungsweise geschildert: „Gott hat über sie ein Volk von Ferne geführt, ein freches und fremdsprachliches Volk, das keine Scheu vor dem Alter und kein Mitleid mit der Jugend hatte (4. 15: *ἔθνος ἀναιδὲς καὶ ἀλλόγλωσσον*). Diese Schilderung ist allerdings entnommen aus Deuteron. 28, 49—50. Sie paßt aber nicht auf die Chaldäer, da die Sprache dieses Volkes den Israeliten zur Zeit der Gefangenschaft durch Nebuchadnezar nicht fremd war. Es muß also ein anderes Volk damit gemeint sein, das aus der Ferne herangezogen war und eine den Exportirten unverständliche Sprache gesprochen hat. Diese Schilderung deutet entschieden thatsächliche Vorkommnisse an.

Der Hintergrund dieses Apokryphons ist also unzweifelhaft, daß ein theilweises Exil während des Fortbestandes des Tempels und auch Jerusalems nach der Makkabäerzeit stattgefunden hat, und zwar durch ein fernes und fremdsprachliches Volk. Die Zeitlage muß demnach angesetzt werden nach der Makkabäerepoche und vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Zwischen diesen terminus ex quo und terminus ad quem liegt nur die Zeit der Gewaltherrschaft der Römer über die Judäer. Wenn ich nicht irre, wurden die Römer in einigen rednerischen Versen deutlich geschildert: „Wo sind die Herrscher der Völker, welche die Thiere auf Erden meistern, welche mit den Vögeln des Himmels Spiel treiben und Silber und Gold anhäufen?“ 1) Die Ausleger wissen nicht recht, was sie aus dieser Schilderung machen sollen. Der Sinn, den sie hineinlegen, ist Widersinn. Die Thiere können eben so wenig ein Symbol der Völkerschaften bedeuten wie die Vögel auf die Liebhaberei der Vögeljagd anspielen, wie die VV. von dem Einen oder dem Andern ausgelegt wurden. Um sie zu verstehen, muß man sie ins Hebräische zurückübersetzen: Der Urtext kann nun ungefähr gelautet haben: איה שרי העמים והמשלטים על חית הארץ והמתעוללים בעוף השמים באוצרים כסף וזהב, das Wort ἐμπαίζειν entspricht vollständig dem hebräischen התעלל, d. h. „Spiel treiben“, construirt mit ב, also התעלל בעוף. Darunter können doch wohl die Auspicia der augures, die Vogelschau, um die Zukunft zu künden, verstanden sein, welche der jüdischen Betrachtung wie eine Kinderei, wie ein Kinderspiel (παιδιά תעלולים) vorkommen mußten. Also „die Herrscher der Erde treiben Kinderspiel mit den Vögeln des Himmels“. Die-

1) 3, 16. 17. *ποῦ εἰσὶν οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν(καὶ) οἱ κυριεύοντες τῶν θηρίων ἐπὶ τῆς γῆς, οἱ ἐν τοῖς ὀρνέοις τοῦ οὐρανοῦ ἐμπαίζοντες καὶ τὸ ἀργύριον θησαυρίζοντες καὶ τὸ χρυσίον.*

ser Spott weist doch wohl auf die römische Sitte, auf Römer. Eben so scheint der Ausdruck: sie meistern die wilden Thiere der Erde, auf die römischen Thierkämpfe anzuspielen; der Schluß: die da Schätze von Silber und Gold ansammeln, weist erst recht auf Rom und ihre Geldwuth. Ferner wird eine volkreiche Stadt, welche sich über Jerusalems Fall gefreut und ihre Söhne in sich eingenommen hat, mit Untergang bedroht (4, 31 f.): „Elend den Städten, denen deine Kinder dienstbar wurden, elend (der Stadt), welche deine Söhne eingenommen hat (δειλαία ἡ δεξαμένη τοὺς υἱούς σου). So wie sie sich über deinen Fall gefreut hat, so wird sie über ihre eigene Verwüstung betrübt werden. Und ich werde von ihr das Frohlocken des Volksreichthums abthun" (περιελῶ αὐτῆς τὸ ἀγαλλίαμα τῆς πολυοχλίας). Da Babel unter dieser Stadt nicht verstanden sein kann, welche die Exulanten aus Jerusalem eingenommen hat (wie gesagt: schrieb der Verfasser in der Nachmakkabäerzeit, als es kein Babel mehr gegeben hat) so kann das Unheil nur über das Babel der Siebenhügel, über Rom, verkündet sein. Rom muß also die Söhne Jerusalems als Verbannte in ihre Mitte eingenommen haben, und zwar zur Zeit, als der Tempel noch bestand.

Alle diese Momente, die Andeutungen und Anspielungen, finden ihre Erklärung, wenn man zum Hintergrunde die Eroberung Jerusalems durch Pompejus annimmt. Pompejus führte außer dem besiegten König Aristobul II. und seinen Kindern viele Judäer als Gefangene nach Rom, welche von ihren bereits früher daselbst angesiedelten Religionsgenossen losgekauft wurden, und als libertini Freiheit und eine Art Bürgerrecht erhielten 1). Auf diese Zeit und dieses Verhältniß paßt

1) Philo legatio ad Cajum § 23 Mangey II. 568.

besonders der Vers: „Gott führte über sie ein Volk von Ferne, ein freches und fremdsprachliches Volk."

Man hat Parallelverse in Baruch und in dem pseudepigraphischen sogenannten Psalterium Salomonis gefunden, und einige Erklärer beziehen diese Psalmen auf die Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Gesichert ist diese Hypothese keineswegs, da ihr die darin vorkommende Glorificirung des Messias entgegensteht, welcher gar als χριστὸς Κύριος bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die um so auffallender erscheint, als das Psalterium wohl eine Uebersetzung aus dem Hebräischen ist, und einem hebräisch schreibenden Verfasser der Ausdruck משיח אדני nicht über die Feder gehen konnte. Auch die darin geschilderten Laster, Unzucht der Mutter mit dem Sohne und des Vaters mit der Tochter, passen nicht zu dem Sittenzustande in der Zeit des Bruderkrieges bei Pompejus' Eroberung Jerusalems. Dagegen stehen der Annahme, daß der Brief Baruchs diese Zeitverhältnisse reflektirt, keinerlei Bedenken entgegen.

Die Tendenz des Buches liegt nicht auf der Hand: daher haben die Ausleger sie nicht herausgefunden. Durch das Ganze zieht sich der Faden durch, daß das Unglück Jerusalems, die Verbannung ihrer Kinder, eine Folge der Sündhaftigkeit sei, weil das Volk das Gesetz verlassen und die Befehle Gottes nicht beachtet hat. Daran knüpft sich die Ermahnung, sich dem Gesetze wieder zuzuwenden, und die Hoffnung, daß die Exulanten wieder in die Heimath zurückkehren würden, und das trauernde Jerusalem ihre Trauerkleider ablegen und für immer das Prachtgewand der Freude und des Heils anlegen werde. Der Schwerpunkt der Ermahnung liegt in Kap. 3. „Höre Israel die Gebote des Lebens, horche auf, Einsicht zu erkennen. Warum, Israel, bist du im Lande der Feinde? Bist gealtert im fremden

Lande und verunreinigt, bist gleich geachtet den Todten, denen in der Unterwelt. Du hast die Quelle der Weisheit verlassen" 1).

Darauf wird auseinandergesetzt, was die Quelle des Lebens ist. In der Weisheit, Erkenntniß und Einsicht liegt zugleich lange Dauer und Leben (14): *μάθε ποῦ ἔστι φρόνησις . . . , τοῦ γνῶναι ἅμα. ποῦ ἔστι μακροβίωσις καὶ ζωή.* Was ist aber Weisheit? Die Völker der Erde, die Beherrscher der Welt, die Dichter und die Philosophen (o. S. 393) haben sie nicht gefunden und erkannt (15—23): *ὁδὸν σοφίας οὐκ ἔγνωσαν.* Der mächtige Schöpfer der Welt, dem Alles gehorcht, dem kein anderer vergleichbar ist, unser Gott, er fand den ganzen Weg der Erkenntniß und übergab sie seinem Knechte Jakob und seinem Geliebten Israel, (37) *ἐξεῦρε πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης (ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ . . .* Nach dieser Uebergabe wurde die Weisheit auf Erden gesehen und verkehrt unter den Menschen.

Der Gedankengang ist ähnlich wie in Sirach Kap. 24, nur poetischer gehalten. Was ist aber diese von Gott ausgegangene und Jakob geschenkte Weisheit? Es ist das Buch der Befehle Gottes, das für die Ewigkeit seiende Gesetz 2).

---

1) Die Construction im gr. Texte ist schwerfällig und daher ist der Sinn mißverstanden worden (3. 10—11): *τί ἐστιν Ἰσραηλ; τί ὅτι . . . ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ συνεμιάνθης τοῖς νεκροῖς προσελογίσθης μετὰ τῶν εἰς ἅιδου.* Was soll denn bedeuten: Du bist mit den Todten verunreinigt? Die syr. Version giebt aber die einzig richtige Construktion: מנו איסראל מטל דבארעא בעלדבבא בלית ובארעא נוכריתא אתטנפת, עם מיתא אתחשבת ועם נחתי שיול. Das zweite *τι* in V. 10 ist als Dittographie zu streichen. *συνεμιάνθης* gehört zu der voraufgehenden Wortreihe, und *τοῖς νεκροῖς* ist verbunden mit *προελογίσθης*. Das hebräische Original leuchtet durch: מה ישראל כי בארץ האויבים אתה נושנת בארץ נכריה נטמאת. למתים נמשלת ועם יורדי שאול. עזבת מקור חיים.

2) Kap. 4 Anf. *Αὕτη ἡ βίβλος τῶν . . . τοῦ θεοῦ* ist die Fortsetzung des Gedankenganges in Kap. 3., wie Sirach 24, 23 *ταῦτα*

Darauf wird der voraufgehend angedeutete Gedankengang durchgeführt. Alle die, welche sie (die Weisheit, das Gesetz) festhalten, sind zum Leben bestimmt, und die sie verlassen, sterben weg (4, 2), dann die sich daraus von selbst ergebende Ermahnung: „Kehre um Jakob und ergreife sie . . . Gieb nicht einem andern deinen Ruhm und deine Würde nicht einem andern Volke. Glücklich sind wir Israel, daß das Gott Wohlgefällige uns bekannt ist" 4, 2—4). Diese Ermahnung giebt an die Hand, daß der Zweck des Verf. eben dieser war, diese Erkenntniß zum Bewußtsein zu bringen, und daß alles Voraufgehende nur eine Einleitung zur Beherzigung dieser Lehre sein sollte.

Das Buch deutet auch an, was den Verf. bewogen hat, diese Erkenntniß zu wecken. Israel im Exile ist nahe daran, sich in der Fremde zu verlieren, unter den Heiden unterzugehen. Es hat sich Jerusalem, seine Urheimath, aus dem Sinne geschlagen. Darum soll es gewarnt werden, welches kostbare Gut, die eigene Weisheit, die doch für die Heiden unfindbar ist, es in Leichtsinn aufgeben will. „Ihr habt vergessen Gott, der euch ernährt hat, ihr habet betrübt Jerusalem, die euch gepflegt hat" (4, 8). „Sei eingedenk Israel, daß Ihr nicht zum Untergang unter euren Gegnern verkauft worden seid" (4, 5). Diese Ermahnung will das Buch den Exulanten ans Herz legen.

Die Situation ist klar gezeichnet. Wie zur Zeit des Königs Jojachin ist ein Theil des Volkes in ein fremdes Land verbannt worden. Die Verbannten haben Gunst in den Augen derer, welche sie in die Gefangenschaft geführt, gefunden, wie früher unter Nebuchadnezar und seinem Sohne Belschazar (Baltasar), d. h. sie sind frei geworden, die volkreiche Stadt (Rom) hat sie aufgenommen. Geblendet von dem Glanze der Fremde, über-

---

π'νια βίβλιος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου. Der Uebersetzer hat den Gedankengang irreführend wiedergegeben. Hebräisch זאת ספר מקורי אלהים. תורה אשר ויצא לעולם ויצא

wältigt von der Großartigkeit der Weltstadt, mögen die Gefangenen aus Jerusalem, die Libertini, sich dem römischen Wesen angeschmiegt und allmälig ihre Sitten und religiöse Lebensweise ganz oder theilweise aufgegeben haben. Auch mögen Manche von der griechisch-römischen Cultur, welche gerade in dieser Zeit blühte, angezogen worden sein und, die jüdische Lebensanschauung, damit verglichen, hintenan gesetzt haben. Daher betont die Baruch-Epistel: „Die Mythologen und die Forscher der Erkenntniß haben nicht den Weg der Weisheit erkannt (3, 23, vgl. o. S. 393).

Zugleich wird den Exulanten in Aussicht gestellt, daß sie bald in ihre Heimath mit Frohlocken zurückkehren werden. Denn Feuer wird über die volkreiche Stadt kommen vom Ewigen, und sie wird für lange Zeit von Waldteufeln bewohnt sein. Jerusalem aber wird ihr Feierkleid anlegen und sich über die Heimkehr ihrer Söhne freuen (4, 34—37 und c. 5). Es ist dieselbe freudige Hoffnung, welche ein Theil des dritten sibyllinischen Buches in derselben Zeit während des ersten Triumvirats ausgesprochen hat, daß durch das Strafgericht über Rom das judäische Volk wieder in hellem Glanze erstrahlen werde. Was die jüdische Sibylle in griechischen Versen prophezeit hat, verkündet der Verf. des Baruch in hebräischer Prosa. Ihm war es aber besonders wichtig, die Exulanten in Rom vor Selbstentfremdung und Vergessenheit ihres Ursprungs zu warnen.

Diese Warnung, Ermahnung und Hoffnungserweckung können nur von Judäa aus, d. h. von Jerusalem ausgegangen sein, da, — wie nachgewiesen — die Ursprache nur hebräisch gewesen sein kann, und die hebräische Sprache kann lediglich in Judäa so correct und geläufig gehandhabt worden sein. In den griechisch-redenden Gemeinden, Alexandrien, Antiochien oder in kleinasiatischen Städten waren die Judäer nicht im Stande, eine hebräische Diktion zu schreiben. Man kann also mit Fug und

Recht ſagen: ein frommer Mann in Jeruſalem hat an die Deportirten in Rom nach Eroberung Pompejus' ein Ermahnungsſchreiben in fingirter Geſtalt gerichtet. Da damals die von den Propheten hinterlaſſenen Bücher allgemein bekannt waren, ſo durfte der Verf. nicht einem der großen Propheten, namentlich nicht Jeremia, dieſe Ermahnungsſchrift in den Mund legen. Er wählte alſo zu ſeiner Fiktion Jeremia's Jünger, Baruch, der auch wegen der Situation des Exils gut paßte. — Es braucht daher nicht beſonders auseinandergeſetzt zu werden, daß der Brief ein einheitliches Ganze bildet. Ewald mit ſeiner Zerſtückelungsoperation hat ſich bei Behandlung dieſes apokryphiſchen Buches ebenſo gerirt, wie bei den andern kanoniſchen Büchern.

G

Lehrinhalt der „Weisheit“ in den bibliſchen Büchern.

(Fortſetzung).

Das lange Regiſter der auffallend corrumpirten Stellen in Hiob, welches hier aufgezählt werden ſoll, und die ſich ſelbſt aufdrängenden Verbeſſerungen, welche zum Theil von den alten Verſionen an die Hand gegeben werden, dürften die ausgeſprochene Behauptung rechtfertigen, daß eine Zurückhaltung bezüglich des Lehrinhaltes in Hiob angemeſſen iſt. Manche Verbeſſerungen geben dem Verſe einen ganz anderen Sinn, der wiederum Einfluß auf die Geſammtanſchauung des Buches übt. Die Emendationen, welche auf Grund von Parallelen oder der in den Verſionen angedeuteten Lesarten gemacht ſind, bezeichne ich in Klammern. Kleinigkeiten, welche den Sinn nicht verändern, und blos zur Wiederherſtellung der Congruenz dienen, laſſe ich weg. Zum Theil hat bereits Prof. Merx ſolche berichtigt, andere können geübte kritiſche Hebraiſten ſelbſt ergänzen.

Kap.	3	V.	3	הרה גבר	leg. הֵ֫נָּה גבר (Septuagita.).
„	„	„	10	כי לא סגר	leg. לוּ
„	„	„	16	לא אהיה	„ לוּ
„	„	„	19	קטן וגדול שם הוא	„ שָׁוֶה הוא
„	„	„	22	השמחים אלי גיל	„ גַּל
„	4	„	10	ושני כפירים נתעו	„ נִרְצְצוּ (wie Pſ. 58, 7.)
„	„	„	18	ובאלאכיו ישים תהלה	leg. תִּפְלָה
„	„	„	19	בתי חמר	„ חֹמֶר (wie Amos 5, 11 כרמי חמר, Jeſ. 27, 2 כרם חמר)
Kap.	4	V.	19	ידכאום לפני עש	leg. דַּכָּאִי מִלִּפְנֵי עָשׁ

Kap.	4	V.	20	מכלי משים	leg. מושיע (S.).
„	5	„	5	ושאף צמים	ושאבו צמאים „ (S.).
„	7	„	7	כי אדם לעמל יולד	יוליד „.
„	„	„	„	וכני רשף	שרף „ (S.).
„	„	„	15	מחרב מפיהם	כפיהם „
„	„	„	23	והיה השדה השלמה לך	שלמה „
„	„	„	26	תבא בכלח אלי קבר	במנוח „ (V.).
„	6	„	3	על כן דברי לעו	נבלעו „ (?)
„	„	„	7	כדוי לחמי	מרוי ולחמי „
„	„	„	10	ואסלדה בחילה.	ואעלוה „
„	„	„	12–13	אם בשרי נחוש	בשרי נחושה „
„	„	„	14	אם אין עורתי כי	גם אין „
				למס מרעהו חסד	למנע „ (S. V. Targ.)
„	„	„	16	עלימו יתעלם שלג	נערמו =) יתערם „ ערמה)
„	„	„	19	ילפתו ארחות דרכם יעלו	יפתלו. אחרית „ יעלו.
„	„	„	21	כי אתם היתם לו	דמיתם למו „
„	„	„	25	מה נמרצו	נמלצו „ (Ps. 119, 103).
„	„	„	27	אף על יתום תפילו	על תם „
„	„	„	30	אם חכי לא יבין הוות	אמת „ (V).
„	7	„	20	ואהיה עלי למשא	עליך „ (Tikkun Soferim)
„	8	„	6	ושלם נות צרקך	מנת „
„	„	„	13	כן ארחות כל שכחי	אחרית „
„	„	„	16	Vor רטוב הוא fehlt ein Vers o. S. 248.	

Kap.	„	V.	17	בית אבנים יחוה	leg. בין אבנים יִחְיֶה (S.).	
„	„	„	19	ומעפר אחר יצמח	„ יִצְמַח (S. P.).	
„	„	„	21	עד יסלה	„ עוֹד	
„	„	„	13	תחתיו שחחו עורי רהב	„ עֲרֵי רהב (wie ערי לויתן).	
„	9	„				
„	„	„	15	לא אענה	„ אֶעֱנֶה (P.).	
„	„	„	„	למשפטי אתחנן	„ לְמוֹ שְׁפָטַי	
„	„	„	20	תם אני ויעקשני	„ וַיַּעְשְׁקֵנִי	
„	„	„	23	למסת נקיים ילעג	„ לְמַכַּת	
„	„	„	24	אם לא אפוא מי הוא	„ מִי הוּא יַכְוִיכֵנִי (wie 24, 25).	
„	„	„	27	אם אמרי אשכחה שיחי אעזבה פני ואבליגה	„ אִם אָמַרְתִּי (S. P.) אשכחה. שיחי אעזבה .פני אבליגה.	
„	„	„	28	ינרתי כל עצבתי	„ עַצְמוֹתַי	
„	„	„	32	כי לא איש כמוני	„ לוֹ	
„	„	„	33	לא יש ביניגו	„ לוֹ	
„	10	„	3	ועל עצת רשעים הופעת	„ וְעַל עֲדַת	
„	11	„	7	כי לא ארשע	„ לוֹ	
„	„	„	13	ואלה צפנת	„ אוֹלָם	
„	„	„	8	יהד סביב והבלעני	„ אַחַר (S. P.).	
„	„	„	15	שבע קלון וראה עניי	„ וְרוֹוָה (wie oft ראה statt רוה).	
„	10	„	17	תחרש עדיך	leg. אֲוֵנֶיךָ (Waffen, Pesch.).	
„	„	„	20	ושית מטני	„ וְשִׁעֲה (wie Ps. 39, 14).	

Kap.	10	V.	22	ותוסף כמו אפל	bittographirt (auch Merx).
„	11	„	3	בריך מתים יחרישו	leg. פִּתְאֹם
„	„	„	6	כי כפלים לתושיה	„ כִּפְלַיִם לוֹ
„	„	„	10	אם יחלף ויסגיר ויקהיל	„ יַחֲתֹף וַיַּקְהֵל
„	„	„	12	ואיש נבוב ילבב	„ נָבָר (Peſch.).
„	„	„	„	ועיר פרא אדם ילד	פֶּרֶא מְדֻבָּר , יְלֻבַּד (auch Geneſis 16, 12).
„	„	„	15	תשא עניך מטום	leg. מָרוֹם
„	12	„	2	כי אתם עם	„ חֲכָמִים (o. S. 292).
„	„	„	4	שחק לרעהו אהיה	leg. חֲשׂוּק . . יִהְיֶה (LXX).
„	„	„	„	לפיד כזו	leg. לְשִׁפְחָה
„	„	„	18	ויאסר אזור	„ אֵסוּר
„	„	„	21	ומוסר אפוקים	„ וְאָזוֹר
„	„	„	23	משגיא לגוים	„ מַשְׂגֶּה (LXX B.).
„	13	„	10	בסתר פנים תשאון	„ פָּנָיו (Merx)
„	12	„	12	וכרניכם משלי אפר	„ נִמְשָׁלוּ לֶאֱפֶר (LXX).
„	„	„	14	על מה אשא	bittogr. על מה (LXX).
„	„	„	15	הן יקטלני לא איחל	leg. לֹא אֶחְיֶל
Kap.	12	V.	17 b	ואוזנותי באוניכם	leg. וְאָזְנָה (LXX).
„	14	V.	10	וגבר יכוה ויחלש	„ וְיֶחֱלָשׁ
„	„	V.	16	לא תשמר על תטאתי	„ תִּשְׁמֹט

Kap. 14 V. 18 הר נופל יבול „ נָפֵל יִפּוֹל (LXX).

„ „ „ 19 תשטף ספיחיה עפר ארץ „ סְחִיפֶיהָם (wie מטר סחף).

„ „ „ 20 משנה פניו leg. תְּשַׁנֶּה (Verſſionen).

„ 15 „ 5 כי יאלף עונך פיך „ יְסַלֶּף

„ „ „ 8 ותגרע אליך חכמה „ וְתִנָּע (LXX

„ „ „ 11 b ודבר לאט עמך „ דְּבַר לְאַט (P.)

„ „ „ 12 יחמון עיניך „ יְרַמְּזוּן

„ „ „ 18 ולא כחדו מאבותם „ כְּחַדוּם אבותם

„ „ „ 20 הוא מתחולל „ מְתֻגוֹלָל

„ „ „ 22 b וצפו הוא „ וְצָפוּן

„ „ „ 23 a נדד הוא ללחם איה „ אַיֵּהוּ

„ „ „ b כי נכון בידו „ נָגְדוּ

„ „ „ 24 כמלך עתיד לכידור „ כְּמֶלֶךְ עָתִיד בְּכִידוֹן (LXX στράτηγος).

„ „ „ 26 ירוץ אליו בצואר leg. כְּגִבּוֹר (wie 16, 14).

„ „ „ 28 a וישכן ערים „ עָרִים

„ „ „ b לא ישבו למו „ בָּמוֹ

„ „ „ 29 b ולא יקום לארץ מנלם „ צִלּוֹ (LXX)

Kap 15 V. 30 ויסור ברוח פיו leg. פִּרְיוֹן (LXX).

„ „ „ 31—32 כי שוא תהיה תמורתו „ תְּמוּרָתוֹ

„ 16 „ 3 בלא יומו תמלא „ בִּלְא יוֹמוֹ תְּמֻלָּא

„ 16 „ 4 ימריצך leg. יַמְלִיצֶךָּ

הֲגַם	„		4	גם אנכי ככם	Kap. 16 V.
הֲלְאֹתָנִי	„		7a	אך עתה הלאני	„ „ „
קְמָטָנִי	„		8	ותקמטני לעד היה	„ „ „
כָּאֲרִי	„		9	צרי ילטש עיניו	„ „ „
יְרֹמְמֵנִי	„		11	ועל ידי רשעים ירטני	„ „ „
כְּפָרְעִי	„		12	ואחז בערפי	„ „ „
				(LXX κόμη).	
עַל אֵלֶּה	„		20	אל אלוה דלפה	„ „ „
				(o. S. 250).	
לִי נֶבֶר	„		21	ויוכח לגבר	„ „ „
קִבְרֵי נְעִים לִי	„		1	קברים לי	„ 17 „
				(Pesch.).	
עָרְכוּנִי	„		3	שימה נא ערבני	„ „ „
מַהַשְׁכִּיל	„		4	צפנת משכל	„ „ „
לַחֲלַקּוֹת יָנִיד	„		5a	לחלק יגיד רעים	„ „ „
ועיני כָּלְמָן	„		5b	ועיני בניו תכלינה	„ „ „
				(P. Theod. Sym.).	
וְנִצְרֵי — כֻּלָּם	„		7	ויצרי כצל כלם	„ „ „
חֲבוּשׁוּ	„		10	כלכם תשובו	„ „ „
אוֹר בְּקֶרֶב מַפָּנֶה	„		12	אור קרוב מפני חשך	„ „ „
הַכַּעֲדִי	„		16	כדי שאל הרדנה	„ „ „
				(o. S. 247).	
חָבְיוֹ וְאַנַחְנוּ	„		2	חביונו ואחר נרבד	„ 18 „
				(LXX P.).	
וְתַכְשִׁילֵהוּ	„		6	ותשליכהו עצתו	„ „ „
כֵּן־אוֹנוֹ	„		11	יהי רעב אונו	„ „ „
חֲנָכְרוּ	„		3	תוכחו לי	„ 19 „
(P.) וְאֶת יְדַעְתִּי	„		4	הואת ידעת	„ 20 „
כְּנַלְנַל	„		7	כגללו	„ „ „

Kap.	20	V.	15	מבטנו ירשנו	leg. יְגָרְשֶׁנּוּ
„	„	„	17	אל יראה בפלגות נהרי	„ יְרוֹחֵי נְהָרִים
„	„	„	18	משיב יגע ולא יבלע	„ מֵטִיב יְגִיעוֹ
„	„	„	18b	כחיל תמרוחיו לא	„ כְּחֵיל תְּמֻרוֹתָיו לֹא
„	„	„	21	לא יחיל טובו	„ לֹא יְצַלִּיחַ
„	„	„	23	יהי למלא בטנו	„ לְאָלָה
„	„	„	24	תחלפהו קשת	„ תַּפְלְחֵהוּ
„	„	„	28	נגרות ביום אפו	„ תְּיָרוּשׁוֹ וְיַעֲרֹר
					.(𝔓) נגרות.
„	„	„	29	אמרו מאל	„ עָרִיץ
					(o. ℭ.).
„	21	„	9	עמם וצאצאיהם לפניהם	„ עַמָּם
„	„	„	16	עצת רשעים רחקה מנו	„ עֲדַת רְשָׁעִים
					. . . מֶנּוּ
„	„	„	17	כמה נר רשעים	„ כַּמָּה תֹאמְרוּ
„	„	„	20	יראו עיניו כידו	„ סֵידוֹ
„	„	„	21b	וספר חדשיו חצצו	„ חֻרְצוֹ
„	„	„	21	רמים ישפט	„ (LXX) דָּמִים
„	„	„	27b	ומזמות עלי תחמסו	„ חֲמָסוֹת
„	„	„	30	ליום עברות יובלו	„ יוּבָל
„	„	„	32	ועל גדיש ישקוד	„ עַל גָּבִישׁ יִשְׁקוֹט
„	22	„	2b	יסכן עליו משכיל	„ יְכוֹנֵן וַיִּתְעַלָּלִי
„	„	„	8	ואיש זרוע לו הארץ	וְאִישׁ זְרוֹעַ לוֹ 1)

1) Es ist erstaunlich, daß kein Ausleger auf diese von der Peschitto deutlich gegebene Verbesserung gekommen ist, die einen ebenso prächtigen, wie einfachen Sinn giebt: ואית גברא דדרע לה ארעא. Man braucht nicht zu der gezwungenen Erklärung zu greifen, daß איש זרוע ein Mann der Gewalt bedeutet.

Kap.	22	V.	11	או חשך	„	אוֹר חָשֵׁךְ (LXX, Merx).
„	„	„	12	ורְאֵה ראש כוכבים	„	וּרְאֵה
Kap.	22	V.	17	למו . . . ומה יפעל leg		לָנוּ (S. P.).
„	„	„	18	עצת רשעים	„	וַעֲרַת (wie oben)
„	„	„	20	נכחד קימם	„	יְקוֹמָם (o. S.).
„	„	„	21	הסכן נא עמו ושלם כרם תבואתך טובה	„	הָכֵן נָא עִמּוֹ וְשַׁלֵּם לָהֶם מְתְבוּאָתְךָ טוֹבָה (1 (P.).
„	„	„	23	תשוב עד שרי תבנה	„	תִּכָּנַע (LXX) (V)
„	„	„	24	וכצור נחלים אופיר	„	כְּצוּר (P).
„	„	„	28	והיה שרי בצריך	„	בְּעֻזְּרֶךָ (LXX).
„	„	„	29	כי השפילו ותאמר גאה. ושוח עינים ישיע	„	תַּשְׁפִּיל וְתֹאמֶר גַּאֲוָה. יוֹשִׁיעַ (Versionen)
„	„	„	30	ימלט אי נקי ונמלט בבור כפיך	„ „	אִי נָקִי בְּבוֹר כַּפָּיו (Verss). 2)
„	23	„	2	גם היום מרי שיחי	„	מָר (o. S. 290).
Kap.	23	V	3	עד תכונתו	„	מְכוֹנָתוֹ (P.).
„	„	„	6	אך הוא ישים כי	„	יָשֶׂם בָּעַנִי
„	„	„	8	שכאל בעשתו	„	בְּעַמְתּוֹ
„	„	„	10	כי הוא ידע דרך עמדי	„	דַּרְכִּי וְעָמַדְתִּי
„	„	„	11—12	Die Conſtruktion (o. S. 255).		

1) Auch dieſen dunkeln Vers giebt P. ſinnvoll: ושלם אנון מן עוללתא טבתא.

2) Selbſtverſtändlich iſt zu leſen ותשית und iſt ושית (24) וְיָקֶם לְךָ ſt. וְיָקֶם נְגַהּ אוֹר (27) ſt. נְגַהּ.

wältigt von der Großartigkeit der Weltstadt, mögen die Gefangenen aus Jerusalem, die Libertini, sich dem römischen Wesen angeschmiegt und allmälig ihre Sitten und religiöse Lebensweise ganz oder theilweise aufgegeben haben. Auch mögen Manche von der griechisch-römischen Cultur, welche gerade in dieser Zeit blühte, angezogen worden sein und, die jüdische Lebensanschauung, damit verglichen, hintenan gesetzt haben. Daher betont die Baruch-Epistel: „Die Mythologen und die Forscher der Erkenntniß haben nicht den Weg der Weisheit erkannt (3, 23, vgl. o. S. 393).

Zugleich wird den Exulanten in Aussicht gestellt, daß sie bald in ihre Heimath mit Frohlocken zurückkehren werden. Denn Feuer wird über die volkreiche Stadt kommen vom Ewigen, nnd sie wird für lange Zeit von Waldteufeln bewohnt sein. Jerusalem aber wird ihr Feierkleid anlegen und sich über die Heimkehr ihrer Söhne freuen (4, 34—37 und c. 5). Es ist dieselbe freudige Hoffnung, welche ein Theil des dritten sibyllinischen Buches in derselben Zeit während des ersten Triumvirats ausgesprochen hat, daß durch das Strafgericht über Rom das judäische Volk wieder in hellem Glanze erstrahlen werde. Was die jüdische Sibylle in griechischen Versen prophezeit hat, verkündet der Verf. des Baruch in hebräischer Prosa. Ihm war es aber besonders wichtig, die Exulanten in Rom vor Selbstentfremdung und Vergessenheit ihres Ursprungs zu warnen.

Diese Warnung, Ermahnung und Hoffnungserweckung können nur von Judäa ans, d. h. von Jerusalem ausgegangen sein, da, — wie nachgewiesen — die Ursprache nur hebräisch gewesen sein kann, und die hebräische Sprache kann lediglich in Judäa so correct und geläufig gehandhabt worden sein. In den griechisch-redenden Gemeinden, Alexandrien, Antiochien oder in kleinasiatischen Städten waren die Judäer nicht im Stande, eine hebräische Diktion zu schreiben. Man kann also mit Fug und

Recht ſagen: ein frommer Mann in Jeruſalem hat an die Deportirten in Rom nach Eroberung Pompejus' ein Ermahnungsſchreiben in fingirter Geſtalt gerichtet. Da damals die von den Propheten hinterlaſſenen Bücher allgemein bekannt waren, ſo durfte der Verf. nicht einem der großen Propheten, namentlich nicht Jeremia, dieſe Ermahnungsſchrift in den Mund legen. Er wählte alſo zu ſeiner Fiktion Jeremia's Jünger, Baruch, der auch wegen der Situation des Exils gut paßte. — Es braucht daher nicht beſonders auseinandergeſetzt zu werden, daß der Brief ein einheitliches Ganze bildet. Ewald mit ſeiner Zerſtückelungsoperation hat ſich bei Behandlung dieſes apokryphiſchen Buches ebenſo gerirt, wie bei den andern kanoniſchen Büchern.

G

Lehrinhalt der „Weisheit“ in den bibliſchen Büchern.

(Fortſetzung).

Das lange Regiſter der auffallend corrumpirten Stellen in Hiob, welches hier aufgezählt werden ſoll, und die ſich ſelbſt aufdrängenden Verbeſſerungen, welche zum Theil von den alten Verſionen an die Hand gegeben werden, dürften die ausgeſprochene Behauptung rechtfertigen, daß eine Zurückhaltung bezüglich des Lehrinhaltes in Hiob angemeſſen iſt. Manche Verbeſſerungen geben dem Verſe einen ganz anderen Sinn, der wiederum Einfluß auf die Geſammtanſchauung des Buches übt. Die Emendationen, welche auf Grund von Parallelen oder der in den Verſionen angedeuteten Lesarten gemacht ſind, bezeichne ich in Klammern. Kleinigkeiten, welche den Sinn nicht verändern, und blos zur Wiederherſtellung der Congruenz dienen, laſſe ich weg. Zum Theil hat bereits Prof. Merx ſolche berichtigt, andere können geübte kritiſche Hebraiſten ſelbſt ergänzen.

Kap.	3	V.	3	הרה גבר	leg. הִנֵּה גבר (Septuagita.).
„	„	„	10	כי לא סגר	leg. לוּ
„	„	„	16	לא אהיה	„ לוּ
„	„	„	19	קטן וגדול שם הוא	„ שָׁוֶה הוּא
„	„	„	22	השמחים אלי גיל	„ גַּל
„	4	„	10	ושני כפירים נתעו	„ נִרְצְצוּ (wie Pſ. 58, 7.)
„	„	„	18	וב־מלאכיו ישים תהלה	leg. תִּפְלָה
„	„	„	19	בתי חמר	„ חֹמֶר (wie Amos 5, 11 כרמי חמר, Jeſ. 27, 2 כרם חמר)
Kap.	4	V.	19	ידכאום לפני עש	leg. יִדָּקְאוּ מִלִּפְנֵי עָשׁ

Kap.	4	V.	20	מכלי משים	leg. מושיע (S.).
„	5	„	5	ושאף צמים	ושאבו צמאים „ (S.).
„	7	„	7	כי אדם לעמל יולד	יוליד „.
„	„	„	„	ובני רשף	שרף „ (S.).
„	„	„	15	מחרב מפיהם	כפיהם „
„	„	„	23	וזאת השרה השלמה לך	שלמה „
„	„	„	26	תבא בכלח אלי קבר	במנוח „ (V.).
„	6	„	3	על כן דברי לעו	נבלעו „ (?)
„	„	„	7	כדוי לחמי	מרוי ולחמי „
„	„	„	10	ואסלדה כחילה.	ואעלזה „
„	„	„	12–13	אם כשרי נחוש	כשרי נחושה „
„	„	„	14	אם אין עזרתי כי	גם אין „
				למס מרעהו חסד	למנע „ (S. V. Targ.)
„	„	„	16	עלימו יתעלם שלג	יתערם „ (= נערמו ערמה)
„	„	„	19	ילפתו ארחות דרכם יעלו	יפתלו. אחרית „ יעלו.
„	„	„	21	כי אתם היתם לו	דמיתם למו „
„	„	„	25	מה נמרצו	נמלצו „ (Pſ. 119, 103).
„	„	„	27	אף על יתום תפילו	על תם „
„	„	„	30	אם חכי לא יכין הוות	אמת „ (V).
„	7	„	20	וארזה עלי למשא	עליך „ (Tikkun Soferim)
„	8	„	6	ושלם נת צדק	מנת „
„	„	„	13	כן ארחות כל שכחי	אחרית „
„	„	„	16	Vor רשב הוא fehlt ein Vers o. S. 248.	

Kap.	„	V.	17	בית אבנים יחוה	leg. בֵּין אבנים יִחְיֶה (S.).
„	„	„	19	ומעפר אחר יצמחו	„ יִצְמַח (S. P.).
„	„	„	21	עַד יטלה	„ עוֹד
„	„	„	13	תחתיו שרחו עזרי רדב	„ עֶזְרֵי רדב (wie עזרי לויתן).
„	9	„	15	לא אענה	„ אֶעֱנֶה (P.).
„	„	„	„	למשפטי אתחנן	„ לְמוֹ שְׁפָטַי
„	„	„	20	תם אני ויעקשני	„ וַיַּעְקְשֵׁנִי
„	„	„	23	למסת נקיים ילעג	„ לְמַכַּת
„	„	„	24	אם לא אפוא מי הוא	„ מִי הוּא יַכְוִיחֵנִי (wie 24, 25).
„	„	„	27	אם אמרי אשכחה שיחי אעזבה פני ואבליגה	„ אִם אָמַרְתִּי (S. P.) אשכחה. שיחי אעזבה .פני אבליגה.
„	„	„	28	יגרתי כל עצבתי	„ עַצְמוֹתַי
„	„	„	32	כי לא איש כמוני	„ לוֹ
„	„	„	33	לא יש ביניתו	„ לוֹ
„	10	„	3	ועל עצת רשעים הופעת	„ ועל עֲדַת
„	11	„	7	כי לא ארשע	„ לוֹ
„	„	„	13	ואלה צפנת	„ אוֹלָם
„	„	„	8	יזד סביב ותבלעני	„ אַחַר (S. P.).
„	„	„	15	שבע קלון וראה עניי	„ וְרְוֵית (wie oft ראה ſtatt חזה).
„	10	„	17	תחרש עדיך	leg. אֲוֹנֶיךָ (Waffen, Peſch.).
„	„	„	20	ושית מטני	„ וְשִׁעֲהּ (wie Pſ. 39, 14).

Kap.	10	V.	22	ותופע כמו אפל	bittographirt (auch Merx).
„	11	„	3	בריך מחים יחרישו	leg. פִּתְאִים
„	„	„	6	כי כפלים לתושיה	„ כִּסְלִים לוֹ
„	„	„	10	אם יחלף ויסגיר ויקהיל	„ יַחְתֹּךְ וַיִּקְטֹל
„	„	„	12	ואיש נבוב ילבב	„ נָבָר (Peſch.).
„	„	„	„	ועיר פרא אדם יולד	פרא מְדָבָר „ יְלָכֵר (auch Geneſis 16, 12).
„	„	„	15	תשא עניך טמום	leg. טְרוֹם
„	12	„	2	כי אתם עם	„ חֲכָמִים (o. S. 292).
„	„	„	4	שחק לרעהו ארוה	leg. חִשְׁחַק . . . יִהְיֶה (LXX).
„	„	„	„	לפיד כזו	leg. לְשִׁפְחָה
„	„	„	18	ויאסר אזור	„ אֲסוּר
„	„	„	21	ומזיח אפוקים	„ וְאָזוֹר
„	„	„	23	משגיא לגוים	„ מַשְׁגֶּה (LXX V.).
„	13	„	10	בסתר פנים תשאון	„ פָּנָיו (Merx)
„	12	„	12	וכרניכם משלי אפר	„ נִמְשָׁלוּ לְאֵפֶר (LXX).
„	„	„	14	על מה אשא	bittogr. על מה (LXX).
„	„	„	15	הן יקטלני לא איחל	leg. לֹא אֶחִיל
Kap.	12	V.	17 b	ואחותי באוניכם	leg. וְאַחוֹתָה (LXX).
„	14	V.	10	וגבר ימות ויחלש	„ וְיֶחֱלָשׁ
„	„	V.	16	לא תשמר על חטאתי	„ תִּשְׁמֹט

Kap. 14 V. 18 הר נופל יכול „ נָפֹל יִפּוֹל (LXX).

„ „ „ 19 תשטף ספיחיה עפר ארץ „ סְחִיפָתָם (wie מטר סחף).

„ „ „ 20 משנה פניו leg. תְּשִׁנֶּה (Verſſionen).

„ 15 „ 5 כי יאלף עונך פיך „ יְיַסֵּר פִּיךָ

„ „ „ 8 וחנרע אליך חכמה „ וְתִנַּע (LXX)

„ „ „ 11 b ודבר לאט עמך „ דָּבָר לְאַט (V.)

„ „ „ 12 ירומון עיניך „ יְרַמְּזוּן

„ „ „ 18 ולא כחדו מאבותם „ כְּחָדוּם אבותם

„ „ „ 20 הוא מתחולל „ מִתְגּוֹלֵל

„ „ „ 22 b ונצפו הוא „ וְנָצְפוּ

„ „ „ 23 a נדד הוא ללחם איה „ אֵיהוּ

„ „ „ „ b כי נכון בידו „ נָגְדוּ

„ „ „ 24 כמלך עתיד לכידור „ כְּמוֹ הֹלֵךְ עָתִיד בְּכִידוֹן (LXX στράτηγος).

„ „ „ 26 ירוץ אליו בצואר leg. כְּגִבּוֹר (wie 16, 14).

„ „ „ 28 a וישכן ערים „ עָרִים

„ „ „ „ b לא ישבו למו „ בָּמוֹ

„ „ „ 29 b ולא יקום לארץ מגלם „ צֶלֶם (LXX)

Kap 15 V. 30 ויסור ברוח פיו leg. סָרְיוּ (LXX).

„ „ „ 31—32 כי שוא תהיה תמורתו „ תְּמוּרָתוֹ

„ 16 „ 3 בלא יומו תמלא „ בִּלְא יָמוֹ תִּמָּלֵא

„ 16 „ 4 ימריצך leg. יַמְלִיצֶךָּ

הַגַּם	„	גם אנכי ככם	4	„	Kap. 16 V.
הֲלְאֹתָנִי	„	אך עתה הלאני	7a	„	„ „
קְמַטְנִי	„	ותקמטני לעד היה	8	„	„ „
כְּאֵרִי	„	צרי ילטש עיניו	9	„	„ „
יְרֵמֵנִי	„	ועל ידי רשעים ירמני	11	„	„ „
כְּפָרְעִי	„	ואתו בערפי	12	„	„ „
		(LXX κόμη).			
עַל אֱלֹהַּ	„	אל אלוה דלמה	20	„	„ „
		(o. S. 250).			
לִי גֶבֶר	„	ויכח לגבר	21	„	„ „
קִבְרֵי נְעִים לִי	„	קברים לי	1	„	„ 17
		(Pesch.).			
עָרְכוּנִי	„	שימה נא ערכני	3	„	„ „
מְהַשְׁכִּיל	„	צפנת משכל	4	„	„ „
לַחֲלַקּוֹת יָנִיד	„	לחלק יגיד רעים	5a	„	„ „
ועיני כָּלְיֻמָן	„	ועיני בניו תכלינה	5b	„	„ „
		(V. Theod. Sym.).			
וְנִצְרֵי — כְּלָם	„	ויצרי כצל כלם	7	„	„ „
תָּבוּשׁוּ	„	כלכם תשובו	10	„	„ „
אוֹר בְּקֶרֶב מַפְנֵהוּ	„	אור קרוב מפני חשך	12	„	„ „
הַכַּעֲדִי	„	כדי שאל תרדנה	16	„	„ „
		(o. S. 247).			
תָּכִין וְאֲנַחְנוּ	„	תבינו ואחר נדבר	2	„	„ 18
		(LXX V.).			
וְתַכְשִׁילֵהוּ	„	ותשליכהו עשהו	6	„	„ „
כֶּן-אוֹמַ	„	יהי רעב אונו	11	„	„ „
תְּנָבְרוּ	„	תהכרו לי	3	„	„ 19
(V.) וְאֶת יְדַעְתִּי	„	הואת ידעת	4	„	„ 20
כְּגַלְגַּל	„	כגללו	7	„	„ „

Kap.	20	V.	15	מבטנו ירשנו	leg. יְנָרְשֶׁנּוּ
„	„	„	17	אל יראו בפלגות נהרי	„ יְרוֹת נְהָרִים
„	„	„	18	משיב יגע ולא יבלע	„ מְשִׁיב יְגִיעוֹ
„	„	„	18b	כחיל תמרוחיו לא	„ כְּחֵיל תַּמְרוּחָיו לֹא
„	„	„	21	לא ידחל טובו	„ לֹא יְצַלִּיחַ
„	„	„	23	יהי למלא בטנו	„ לְאָלָה
„	„	„	24	תחלפהו קשת	„ תַּחֲלְפֵהוּ
„	„	„	28	נגרות ביום אפו	„ תִּירוֹשׁוֹ וְיַצְהָרוֹ נגרות (𝔓).
„	„	„	29	אמרו מאל	„ עָרִיץ (o. ℭ.).
„	21	„	9	עפם וצאצאיהם לפניהם	„ עַמָּם
„	„	„	16	עצת רשעים רחקה מנו	„ עֲדַת רְשָׁעִים . . . מֶנּוּ
„	„	„	17	כמה נר רשעים	„ כַּמָּה תֹאמְרוּ
„	„	„	20	יראו עיניו כידו	„ יָדוֹ
„	„	„	21b	ומספר חדשיו חצוצ	„ חָרְצוֹ
„	„	„	21	רמים ישפט	„ (LXX) דָּמִים
„	„	„	27b	ומזמות עלי תחמסו	„ תַּעֲמוֹס
„	„	„	30	ליום עברות יובלו	„ יוּבָל
„	„	„	32	ועל גדיש ישקוד	„ עַל גָּבִישׁ יִשְׁקוֹד
„	22	„	2b	יסכן עלימו משכיל	„ יְכוֹנֵן יְמַעֲלָלָי
„	„	„	8	ואיש זרוע לו הארץ	ואיש זָרֹעַ לוֹ [1]

1) Es ist erstaunlich, daß kein Ausleger auf diese von der Peschitto deutlich gegebene Verbesserung gekommen ist, die einen ebenso prächtigen, wie einfachen Sinn giebt: ואית גברא דדרע לה ארעא. Man braucht nicht zu der gezwungenen Erklärung zu greifen, daß איש זרוע ein Mann der Gewalt bedeutet.

Kap. 22 V. 11 או חשך „ אור חשך (LXX, Merx).

„ „ „ 12 ורואה ראש כוכבים „ וראה (S. P.).

Kap. 22 V. 17 למו . . . ומה יפעל leg לנו

„ „ „ 18 עצת רשעים „ ועדת (wie oben)

„ „ „ 20 נכחד קימם „ יקומם (o. S.).

„ „ „ 21 הסכן נא עמו ושלם כרם תבואתך טובה „ הכן נא עמו ושלם להם (P.). (1 מתבואתך טובה

„ „ „ 23 תשוב עד שרי תבנה „ תכנע (LXX ?)

„ „ „ 24 וכצור נחלים אופיר „ כצור (P).

„ „ „ 28 והיה שרי בצריך „ כעזרך (LXX).

„ „ „ 29 כי השפילו ותאמר גוה ושח עינים ישפיל יושיע „ תשפיל ותאמר גאה. (Versionen)

„ „ „ 30 ימלט אי נקי ונמלט בבור כפיך „ איש נקי בבור כפיו „ (Verss). 2)

„ 23 „ 2 גם היום מרי שיחי „ מר (o. S. 290).

Kap. 23 V 3 עד תכונתו „ מכונתו (P.).

„ „ „ 6 אך הוא ישים כי „ ישם בעני

„ „ „ 8 שמאל בעשתו „ בעטחו

„ „ „ 10 כי הוא ידע דרך עמדי „ דרכי ועמדי

„ „ „ 11—12 Die Conſtruktion (o. S. 255).

---

1) Auch dieſen dunkeln Vers giebt P. ſinnvoll: ושלם אגן מן עוללתא טבתא.

2) Selbſtverſtändlich iſt zu leſen ושית iſt (24) ויקם לך ſt. נגה אור (27) זיקם ſt. נגה.

והוא מאחו	leg.	„	והוא כאחד	13	„	Kap.
עולים (P.).	„	1	מרוע משורי לא נצמנו עתים	„	24	„
גמוליו	„	„	לא חזו ימיו	„	„	„
ורועו (S.).	„	2	ערר גלו וירעו	„	„	„
כפראים (P.)	„	5	רק פראים	„	„	„
ועללי עני	„	9	עני יחבלו ועל	„	„	„
פתאים (S.)	„	12	מעיר מתים יגאקו	„	„	„
לא ישמע תפלה (P.).	„	„	ואלה לא ישים תפלה	„	„	„
כאורי אור	„	13	כמרדי אור	„	„	„
לבער	„	2	ותשיה לרב הודעת	„	26	„
ערש	„	9	פרשו עליו ענגו	„	„	„
ורוחו	„	13	ברוחו שמים שפרה	„	„	„
כעכביש	„	18	רגה כעש ביתו	„	27	„
ביום	„	20	תשיגהו כמים בלהות	„	„	„
פרץ נחלים עם גר (P.). (ור?)	„	4	פרץ נחל מעם גר	„	28	„
נבכי . . חפש	„	11	מבכי נהרות חבש	„	„	„
דרכה	„	13	לא ידע אנוש ערכה	„	„	„
כסוך	„	4	בסוד אלוה	„	29	„
יכילון	„	24	ואור פני לא יפילון	„	„	„
כמהלך	„	25	ואשכון כמלך בגדוד	„	„	„
עמלים ינחם	„	„	כאשר אבלים ינחם	„	„	„

(Fortſetzung folgt.)

Unbekanntes von Meïri und Saadia.

In einem Sammelbande, den die Bibliothek der hiesigen Cultusgemeinde besitzt, und der die Ausgaben des מבחר הפנינים und des אבן בוחן vom Jahr 1546, sowie des חובות הלבבות vom Jahre 1546 enthält, finden sich mehrere beschriebene Blätter beigebunden; eines derselben hat die Ueberschrift: בספר תשובה לר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר und enthält ein 1½ Octav-Seiten umfassendes Excerpt aus dem von Meïri selbst unter dem Namen משיב נפש citirten und als Jugendarbeit bezeichneten Werke 1), das aber doch, wie die eben erwähnte Ueberschrift beweist, auch unter dem Titel ספר תשובה bekannt gewesen sein muß. Da das Buch bisher noch nicht gedruckt ist, und gerade diese Stelle daraus eine interessante Mittheilung über die Formel der וידוי zur Zeit der Gaonen enthält 2), so glaube ich, daß das Excerpt wohl der Veröffentlichung werth ist.

Ein anderes Blatt desselben Sammelbandes enthält an erster Stelle die sub II angeführten zwei Strophen — die dritte bricht in Mitten der ersten Zeile ab — und dann darunter mit anderer weit jüngerer Schrift den mit Berufung auf eine Vorschrift Saadias verfaßten Memorialvers. —

Wien. Hammerschlag.

---

1) S. בית הבחירה ed. Stern S. X. und XI.

2) Diese Angabe Meiri's steht allerdings in Widerspruch mit סדר רב עמרם גאון ed. Korenel S. 20, wo die Formel der וידוי ganz identisch ist mit der jetzt bestehenden. Aber nach Allem, was wir über Meiri wissen, ist an seiner Glaubwürdigkeit wohl kaum zu zweifeln, und eher die Annahme gestattet, daß auch im ersten Theile des סדר ר״ע״ג spätere Bestandtheile vorkommen, wie sie ja der zweite Theil sicher enthält.

I.

בספר תשובה לר׳ מנחם בר שלמה לבית מאיר.

בפרק ד׳ מחלק ראשון. חלק המחשבה לא יחשב עון גמור בעבירות שבין אדם לחבירו וכי אם חשב לגזלו או לחבלו ועצר כחו ולא צרף מחשבתו למעשה אין לו על זה צורך פיוס לחבירו אלא ש״מ ראוי להתודות לשם ובן ע׳׳ד קצת המפרשים אם שנאו שנאת הלב שהוא עזכר בלא תשנא את אחיך בלבבך אחר שעזב מחשבתו וכללו באהבתו אין צריך לפייסו אבל שיתודה לשם ויאנה שעבר בשנאתו אותו. והחלק הזה הבא מצד המחשבה כמי שחשב לעבוד ע״ז וגמר ברעתו וה צריך תשובה לדעת כלם גם המפרשי׳ אמרו אפי׳ במחשבת שאר העבירות אם גמר במחשבתו לעבור עבירה שבינו למקו׳ כמו שגמר ברעתו לאכול מאכולת אסורות או לבוא על הערוה הן עבירה שבינו למקום (darüber geschrieben : לחברי) כמו שגמר ברעתו לגנוב לחביר׳ או לגזול ממנו ואח״כ נתחרט וכבש יצרו מעשיית אות׳ עבירה שעריך לדעתם להתודות ולבקש סליחה גל מה שכבר גמר ברעתו. הביאו ראיות לדבריהם וט״ש מחשבה רעה שאינה עושה פירות אין הקב״ה מפרשה למעשה הדבר׳ אברהם העמיד וה כמו שנכשל בואת המחשבה בקצת אונס כענין שפגע בחברי המחטיאו ובראייתו העלה לכו נינא וחשב לעבור וחצטער עצמו עד שנתחרט.

ובעל הספר כתב אלא שאפשר וקרוב להעמיד וה כמו שכתבנו למעלה ר״ל כמי שהשלים מחשבתו לעבור עבירה וטוב נפשו בכש יצרו מעשותה עם הכוצא אצלו ההזמנה והזימלת. והראיות יש לפרש באופן אחר

בפרק י׳ עכין ואחי שיאמר אנא השם חטאתי עויתי פשעת ילפניך ועשיתי עון פלוני ופרט הדבר שחטא בו לא שיספיק אומר דרך כלל חטאתי עויתי פשעתי אע״פ שהפרטי׳ נכללים בזה הוידוי וזה אמנם ע׳׳ד הרמ׳׳בם ז׳׳ל שפסק כן אלא שרוב המפרשים הסכימו לפסוק כמי שאמר שאינו צריך לפרוט החטא בשפתיו אלא שיזכירהו בלבו ושיכללהו ברעתו בכלות חטאתי וישר העויתי. ויש מן הגאוני׳ שהפריזו לפסוק כמי שיתודה על אילה עון בפרט תשובתי באות׳ שעה על אותו ענין בלבר שהוא צריך לפרט בשפתותיו אבל מי שכוונתו בתשוביה כללית ומתודה על כל עונותיו אין צריך לפרט את חטאיו אלא שידע גלוים אליו וחקוקי׳ בלבו ושהוא ברעתו לכללם בכלות חטאתו וע״ז היה נוסח הוידוי בימי הגאוני׳ שלא היה בו אלא ד׳ מלות בלבד

חטאנו אשמנו העוינו והרשענו וסרנו ממשפטיך אכל חדשים מקרוב פרטו כו פרטי חטאים רבים ע"ד אלפא ביתא והסכומי על התודה שיפרוט כל העבירות שבאותו נוסח ואף אם לא עשה ונתנו טעם כדבר מפני שצריך לדעתם לפרט את החטא ושלא לבייש את החוטא תקנו להיותם כך בפי כל:

בפרק אחרון מהכפר אחבר הנה כלל קצר כולל קצור דרכי התשובה מכלי הבאה מן המקרא ולא מן החלם ואומר שמתחלה מה שנידיע לחוטא הוא שהוא נגמל על מעשיו בעה"ז ובע"ה ומפני שמעשיו כבר נמסרו לבחירתו אין אכריח על מעשיו ולכן יגמול לו כפי פעלו אשר הכין לו אם טוב ואם רע . . . שרש פורה ומצמיח ענין התשובה. ואחר דעתו היותו נגמל ונענש במעשיו נודיעהו שאין . . . תשובה על מדרינ' אחת אבל כל עוד שהיא מועלת הסכה הוא יותר רבת התועלת והגמול (?) וס"ט הוא מועילה בכל זמן וגם ביום המת אובל יודיעהו שלא. יבטח בחייו ושיהיה במלאכת התשובה והזר שמא לא יפנה. ואחר שישמע בקולנו לשוב מדרכו הרעה נבאר אלו המדות למנוע דרכי התשוב' שיזהר מהם ולא יעמוד בארחותם ובפרט נוהירנו אודרה מחכה על מדת היאוה ואח"כ נחקרה על חטאיו ונודיעהו דרכי העבירה להודיע מה יצטרך לעשות בתשובתו מנדרי התשוב' אם יצטרך לכלם או לקצתם ואח"כ נבאר לו נדרי תשובה שיזדרז בשובו מדרכיו לקבל נדרי תשובה ושידע שאין התשובה מועילה למי שיחסר א' מהם. ונאמר לו שתחלה מה שיצטרך לבעל התשובה הוא שיתאונן על הטאיו ויעמור בעצמו כוש ונכלם ונאנח ומיליל על מה שעשה. ושלא ישוב לזה מכאן ואילך אכל שיזדרז חרט' חזקה מכאבת על מה שקדמו מהמרי, ולא שיהיה מחשבתו לשוב אל המרי כי זה אינו רק התול ושחוק. ואח"כ נודיעהו שהנדר הגדול בענין התשובה הוא התודות על חטאיו וידוי בלב וידוי בלשון ואח"כ נודיעהו שאם החטאים הם בעבירות שבין אדם לחבירו, לפייס את חבירו בדברי רצוי ובהשבת החמס אשר בכפיו ואח"כ נייסרהו ונוכיחהו ונוריהו הדרך אשר ילך בה והמדות אשר יאחז בהם ואיך יחדש בעצמו הנרגות מחודשות ויברא לעצמו לב טהור ורוח כון ואחר זה נודיעהו שעם היות התשובה ראויה בכל עת ובכל זמן שיש זמנים יותר מיוחדים לה ונודיעהו תחלה זמן ר"ה ויה"כ והימי' שבניהם ונבאר לו איך היה ראוי ליחד זה הזמן לתשובה להודות שעם היותו שבע ורשון שמן שאו ראוי יותר לשוב לשם להכיר ולהתבונן כי הכל מאתו לתתו בידי לקחת כרצנו ויכיר שאין לו להתגאות בעושר יכלה לחסר (?) ובשאר מיני

הכבוד כי הכל הכל. ועוד יעוד הנהגה הראויה בזה הזמן פרטי התפלה והצעקה והצדקה וכשאר הדברי' הראוים לעשותם ואח"כ נודיעהו שומן הצרות ג"כ מיוחד לשוב לשם בכל לב ובכל נפש ואח"כ נודיעהו שכונת התורה וחז"ל בענין התענית על הצרות שהיא אמנם על היראת דרכי התשובה ועל התעוררו שיכיר ויתבונן כי הטוב והרע הכל בא בהשגחה מאת ית' לפי פעלת האדם ובהישלם לו ענין התשובה:

II.

קריאת שמע ומנה, בערבית עם כונה, ויבא השמש והאירה הלבנה וטהר הכהן לתרומה: אך אם אח נפשע, ער עמוד השחר, חייב עודנ' בטרם טהר (?). כי בשכבך אמר תמימה: אבל נרחק לו השעה, שהיה שיכור תועה, או חולה וחסר דעה, יצא אם קרא עד נץ החמה:

קריאת שמע של קומה, ומנה ביד רמה, משיכיר חבירו משמה, רחוק אמות ארבע: אמנם מציה מן המובחר, כמנהג ותיקי' לבחר, שנומרי' אות' עם נץ השחר, כדי לסמוך גאול' לתפלת שבע: וימשך כדיעבד רבע יום, שכן זמן קיום' מלכי' היום, ואנחנו נקראי' מפי איום, בני מלך בלשון חכה:

לבי הזהרי (?) צור לבבי, וכארי, וכלביא, עזרי עוזי

מצאתי כתוב בשם רב סעדיה גאון שחייב כל אדם
לעשות תחזוה אידת לרמז בו שש דברי' אלו כדי
להזכירם בכל יום ואלו הן אשר עשיתי.

אדם ימאס עולמו ככתוב הכל הבל, ויזכור המיתה שתפרידנו מישובי תבל ויתפרקו ויתפרדו אבריו ונפשו עליו תאבל, ואל אפר ישוב ולקברות יובל ורמה ותוליעה ישלטו עליו כעל נבל ויתן חשבון לפני כל סובל.

Recenſion.

Günzburg David, Tarſchiſch des Moſe ibn Eſra, zum erſten Male herausgegeben, I. Theil. Berlin 1886. 92 S. 8°.

Der Tarſchiſch des Moſe Ibn Eſra, Text ohne Noten, liegt in correcter Ausgabe und angemeſſener Ausſtattung uns vor. In das Verdienſt dieſer dankenswerthen Veröffentlichung theilen ſich der Verein M'kize Nirdamim und der Herausgeber, der ſeine Aufgabe mit Sorgfalt und Gewiſſenhaftigkeit aufs Beſte gelöſt hat. Der Name Tarſchiſch der aus 10 Cap. beſtehenden Dichtung iſt von dem Edelſteine תרשיש in dem Choſchen (II Moſ. 28, 15 ff.) hergenommen. Da dieſes 4 Reihen (טורים) von Edelſteinen enthielt, und שׁר auch die Verszeile bedeutet, ſo pflegten die neuhebräiſchen Dichter die Namen der Edelſteine in den Turim des Choſchen mit ihren Turim irgendwie in Verbindung zu ſetzen und bedienten ſich oft der Zahlenſpielerei zu dieſem Behufe. So ſoll auch der Name תרשיש, deſſen Zahlenwert = 1210 iſt, auf die Anzahl der Diſtichen der ganzen Sammlung hinweiſen. Aehnlicher Wort- und Zahlenſpielerei begegnen wir auch bei dem um eine Generation ſpäteren Abraham Ibn-Eſra (Diwân p. 144 unten ff.). Die Zahl 1210 ſtimmt genau, wenn man die zwei einleitenden Widmungs- und fünf ſchließenden Epilogs-Diſtichen hinzuzählt. Die über die Aechtheit der erſteren und letzteren geäußerten Zweifel (ſ. Steinſchn. Cat. Bodl. 1809 ff.) erſcheinen ſonach grundlos.

Auch die Zahl der aus je 2 Halbverſen beſtehenden Verſe der einzelnen Capitel, iſt, wie jedesmal am Schluſſe des Cap. vom Dichter ſelbſt bemerkt wird, dem Zahlenwerte eines Edelſtein-

Namens entſprechend, ſo hat Cap. I 370 Verſe (aus je 2 Halbverſen beſtehend) dem Namen לשם entſprechend, Cap. II deren 113=אקרח u. ſ. w. — Das Tarſchiſch, eine Jugendarbeit des Dichters, gehört zu der Gattung der Teg'nis-Dichtung, jedes Cap. enthält eine größere oder geringere Anzahl von inhaltlich zuſammenhängenden Versgruppen, deren jede aus 2—6 Diſtichen beſteht, die wiederum, ſtatt ſich unter einander zu reimen, ſämmtlich mit *demſelben* Worte ſchließen. Scheinbar kehrt in jeder Versgruppe eines und daſſelbe Wort am Ende eines jeden Diſtichon wieder, in Wirklichkeit ſind es aber nur Paronomaſieen, Homonyma, lautlich zuſammenfallende Wörter verſchiedenen Sinnes, deren Anwendung entweder neben dem Reime oder wie hier ſtatt des Reimes für die Gattung des Teg'nis charakteriſtiſch iſt.

Von den 10 Cap. des Tarſchiſch iſt das erſte ein Lobgedicht auf Abraham ben Meïr. (Abu Iſhak Ibn Muhag'er ſ. Steinſchn. Cat. Bodl. 1808 ff. und Neubauer Cat. of mss. Bodl. col. 642, 647, 652, 665), deſſen Weisheit und (namentlich aſtronomiſches) Wiſſen, Edelmuth und Wohlthätigkeit mit Begeiſterung und Ueberſchwänglichkeit geprieſen werden. Dann kommen Wein-, Frühlings-, Liebeslieder, Betrachtungen über Jugend und Alter, Klagen über Treuloſigkeit, Betrachtungen über Dies- und Jenſeits, Mahnungen zur Erhebung über das Zeitliche und Irdiſche, Lob der Dichtkunſt. — Trotzdem der durch die Teg'nis-Form dem Dichter auferlegte Zwang die freie Entfaltung des dichteriſchen Könnens hindert, da die unerläßliche Künſtelei und Spielerei mit Worten nicht allein die Glätte der Form außerordentlich erſchwert, ſondern mitunter auch den Inhalt nachtheilig beeinflußt, inſofern nämlich, als in manchen Verſen die Form nicht für den Inhalt gegoſſen, ſondern dieſer in jene hineingezwängt wird; trotz alledem iſt auch in Tarſchiſch eine hochbegabte Dichternatur unverkennbar. An Formgewandtheit ſteht Moſe Ibn Eſra

zwar hinter dem in dieſer Hinſicht unübertrefflichen Abr. J. Eſra zurück 1), übertrifft jedoch dieſen an Tiefe der Empfindung und an Reichthum der Phantaſie. Im Einzelnen ſtört bisweilen die allerdings mehr für unſere als des Orientalen Geſchmack zu weit getriebene Ueberſchwänglichkeit, ſo namentlich in dem Lobgedichte auf Abr. b. Meïr, z. B. p. 15 v. 160, wo geſagt wird, daß gegen die Myrrhe der Einſicht, die über ihn ausgegoſſen iſt, das Öl, womit alle andern Fürſten ſich ſalben, nur Pech ſei, oder p. 60 v. 11, wo der Dichter wünſcht, Gott möge das Kameel, das ſeinen Freund ihm entführt, ſchlagen, daß es nicht mehr wiederkäue und ſchlagen auch des Kameels Beſitzer u. dgl. Doch ſind ſolche Geſchmacksverirrungen, an denen wohl auch die Wortſpielerei zum Theil Schuld trägt, ſelten, dagegen finden wir außerordentlich viel Schönes, wahr und warm Empfundenes, treffend und eigenartig Ausgedrücktes. Bewundernswerth iſt die faſt unerſchöpfliche Fülle von immer neuen Wendungen für einen Gedanken, die Kunſt des Dichters, eine Empfindung mehrfach verſchieden und doch jedesmal anſprechend und anziehend auszudrücken. Die Wortſpiele ſind faſt durchweg gut gewählt und verhältnißmäßig mit Leichtigkeit durchgeführt. Daß zu jedem Wortſpiele die entſprechenden Belegſtellen aus der Bibel am Rande angemerkt ſind, wiegt einen halben Commentar auf.

Im Einzelnen ſcheinen mir folgende, meiſt wenig bedeutende Textesverbeſſerungen geboten. S. 3 Z. 5 (ebenſo 41, 5; 83, 4 v. u.; 89, 8 v. u.) muß es ſtatt אמרים heißen אמרים; 5, 4 f. חמודים l. חמדיכם; daſ. 14 f. יאה l. יאתה wie Spr. 1, 26; daſ. 4 v. u. iſt ובמשאן zu zertheilen, da שאן zum folgenden

1) Unregelmäßige Wortformen ſind bei Moſ. b. Eſra nicht ſelten z. B. לביט f. לדביט 24 14; לשיב 18, 2; יבואיב 11, 9; תהכלים 27, 5; ja ſogar grammatiſch nicht zu rechtfertigende Bildungen wie יִדְעָה kommen vor.

Halbverſe gehört; 6, 13 f. בציון l. בְּצִיּוֹן; 9, 13 f. הזאת viell. לזאת; daſ. 16 f. לכל l. לְכֹל; 10, 17 f. והשמט l. יהשמט, vgl. יהכאיב 11, 9; daſ. 4 v. u. f. בני l. בְּנֵי (wie 27, 3; 32, 11); 11, 1 f. תגעב l. תעגב; daſ. 9 f. כאלו fordert der Sinn ואלו „wenn aber"; daſ. Z. 4 v. u f. יגר l. יָגֹר vgl. Kl. 3, 49, עיני נגרה 15, 4 v. u. l. וְאֶאֱרֹב; 20, 2; 4; 6 f. סגורו l. כִּגְוֹרוֹ: 23, 2 v. u. f. לא l. לוֹ; 26, 6 v. u. f. רוחם l. רְחֹם; 31, 7 v. u. f. נאחז l. נֹאחֵז; 39, 5 v. u. ſt. תקראו wohl תִּקְרְאוּ; 40, 3 v. u. f. זמר l. זְמֹר und daſ. Z. 1 v. u. f. רש l. רֹשׁ; 42, 9 v. u. f. יחנן l. יְחֹנֵן; 43, 3 v. u. f. לו entw. לוֹ oder לִי; 47, 8 für ולבתי l. וּלְבֹתַי; 49, 4 v. u. l. שַׁעֲרִי; 50, 10 nicht וצבוע ſondern וָצֹבַע „und zu färben", ebenſo daſ. 12; 51, 7 und 8 vgl. Jeſ. 2, 14; 52, 5 f. נועד l. נער; 55, 7 v. u. ſt. הה' l. הוֹ' (Druckfehler); 56, 4 und 6 ſind die Bibelſtellen unter einander vertauſcht; 58, 5 v. u. f. עגפם l. עַגְפָם; 59, 4 l. וַיָּכֶל; 60, 11 v. u. f. כנם l. לָמֹ, zu תשאלו gehörig; 62, 16 f. כשבר wohl מִשְׁבָּר (vgl. Hoſ. 13, 13) und ebenſo Z. 18 zu leſen; 64, 11 v. u. f. פשע l. פִּשַּׁע; 65, 2 f. לי l. לִי; daſ. 4 f. das ſinnloſe ורכבו l. וְרֹכְבוֹ; 65, 8 v. u. f. יאוש l. יֵאוּשׁ wie 80, 17; daſ. 5 v. u. f. בחי wohl בְּחֵי; 68, 4 f. בכל l. בכל, das Subject iſt כצע „Ende"; daſ. 14 l. שַׂאֲמָה Imper.; 71, 10 v. u. l. מכלה oder מִכְלָא; 72, 17 ſt. נקר l. נוקר Nif.; 73, 10 f. מקרח l. מִקְרֵהוּ wie V. Moſe 23, 11, das auch von Abr. Z. Eſra = מִן קֹרֶה erklärt wird; 77, 5 v. u. f. אנה l. אֲנָה da I. Kön. 2, 42 nur wegen des unmittelbar folgenden ואנה das zweite ־ֲ von אנה in ־ָ ſich verwandelt hat; 80, 1 ſt. בטחה l. בְּטֻחָה; 81, 10 v. u. f. סלפה l. סַלְּפָה; 85, 5 v. u. f. ויעבדום erfordert der Sinn den Kal und das Metrum die Weglaſſung des ו; 88, 3 v. u. f. אם l. עִם wie Zeile 5 v. u.; 89, 2 v. u. l. וְאֶרֶה

Imper. Hif. (vgl. מאורות Jeſ. 27, 11), wenn nicht etwa gar אורה zu leſen iſt; 90, 12 f יהיה l. וְהִיה; daſ. 2 v. u. f. עֵרֶב l. עֶרֶב. —

Der Herausgeber verſpricht im Vorworte die Fortſetzung ſeiner Arbeit in einem zweiten Hefte, worin er über die Erklärer, Ordner, Abſchreiber und Ergänzer des Tarſchiſch handeln, des Dichters arabiſche Vorrede ſkizziren, deſſen Gedichte nach Form und Inhalt charakteriſiren, die aus den Wortzeilen im Tarſchiſch ſich ergebenden Erklärungen mancher Bibelſtellen den Auffaſſungen der damaligen Schrifterklärer gegenüberſtellen und noch andere Beiträge zur Charakteriſtik des trefflichen Dichters liefern will. Wir ſehen der verſprochenen Fortſetzung mit dem Wunſche entgegen, daß der kenntnißreiche Herausgeber auch den Diwân des Moſe Ibn Esra bei ſeinen Unterſuchungen heranziehen und das vorhandene handſchriftliche Material über dieſen Dichter in erſchöpfender Weiſe bearbeiten möge.

Porges.

Notiz.

Ein marannischer Jurist aus dem 16. Jahrhundert.

Es ist meines Wissens nicht bekannt, daß unter den Marannen sich auch ein bedeutender Jurist befunden hat.

Der berühmte Jurist **Jacobus Cujacius** (geboren 1522, gestorben 1590) polemisirt in seinem Werke „Observationum et emendationum" lib. XXVIII (neu aufgelegt in Halle 1737) im 17. Capitel des 9. Buches gegen einen anonymen Gegner, den er als Juden erklärt.

Der betreffende Absatz (S. 67) beginnt mit den Worten:

> **Etiam Judaei juris civilis sacra admirantur et colunt; qua re gauderem, si non eis superstitiones suas admiscerent. Prodiit enim ex eorum corpore unus, qui . . .**

Der weitere Inhalt der betreffenden Stelle ist für den weiteren Leserkreis ohne Interesse, meistens handelt es sich um Textesemendationen im Corpus juris, welche der Gegner der Cujacius vorschlägt, Cujacius aber bekämpft. Cujacius nennt seinen Gegner: Judaicus legislator; κατάρατος (verflucht), non tam quod Judaeus, quam quod ex christiano Judaeus, Juris doctor Colimbricensis (wohl Coïmbricensis), und betont höhnisch seine judaica sapientia, obschon die streitigen Themata durchaus nichts mit Christenthum oder Judenthum oder überhaupt mit Religion zu thun haben.

Aus dieser Stelle könnten wir sonach nichts entnehmen, als daß der Gegner des Cujacius Rechtslehrer in Coimbra war, und zum Judenthume zurückgetreten ist.

In der Vorrede zu dem eben citirten Werke, beziehungsweise zu der in Halle 1737 veranstalteten Ausgabe desselben, bespricht jedoch der bekannte Jurist Johann Gottlieb Heineccius (geboren 1681, gestorben 1741) die Adversarii und obtrectatores des Cujaz und kömmt auf pag. XXV und XXVI auf unseren Anonymus, den er an einer Stelle Emanuel Zoares, Doctor Coimbricensis, an einer andern Emanuel Suarez a Ribeira nennt.

Unter Berufung auf Nicol. Antonius Biblioth. Hispan. Tom. I pag. 273 berichtet er, daß dieser Zoares oder Suarez ein „Juris consultus doctus valde ac disertus" war und in Academia Conimbricensi locum docendi Pontificum canones erhalten habe, sonach Lehrer des canonischen Rechtes in Coimbra war, und ein Buch

Juris Observationum liber singularis Lugduni 1562

herausgegeben habe.

Ueber den Uebertritt zum Judenthume enthält das Werk des Nic. Antonius Nichts, wohl aber die Mittheilung, daß Suarez aus unbekannter Ursache sich nach Frankreich begeben, und einige Zeit in Lyon gelebt habe, sodann nach Venedig und von dort nach Padua (Patavium) gereist sei, und irgend wo (nescio in quo loco) von einem geschworenen Feinde, mit Namen A. A. große Unbill (quid quid timeri potuit) erfahren habe, den er in wenig christlicher Weise verfluche.

Ohne Quellenangabe berichtet Heinecius ferner, Zoarez sei Judaico cretus sanguine und nachher in das Lager der Juden übertreten.

Da das 9. Buch des in Rede stehenden Cujaz'schen Werkes 1569 erschienen ist, muß der Uebertritt des Suarez vor diesem Zeitpunkte stattgefunden haben.

Die ausdrückliche Erklärung des Zeitgenossen Cujacius in Verbindung mit der vorsichtigen Schreibweise des Nicol. Anto-

nius, der sich, wie es scheint, nicht getraute, den vorher von ihm gelobten Juristen ausdrücklich als Juden zu erklären, und sich deshalb darauf beschränkt, seine Entfernung aus Coimbra aus unbekannter Ursache, seinen späteren Aufenthalt in Venedig und Padua (wenn es nicht statt Patavium heißen soll in Bataviam), wo große Judengemeinden existirten, und sein „wenig christliches" Benehmen zu berichten, dürften keinen Zweifel an der Existenz dieses Emanuel Suarez, an dessen genauer Kenntniß des canonischen und römischen Rechtes, und an dessen Abstammung von Juden und nachherigem Rücktritte zum Judenthume übrig lassen.

Von Interesse wäre es, wenn das Werk des Suarez gefunden werden könnte. Es wäre dies meines Wissens das erste und bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts einzige Werk eines Juden über römisches Recht.

Dr. Arnold Rosenbacher.

Wegen Abwesenheit des Redakteurs von seinem Wohnorte erscheint das Septemberheft schwächer. Das Fehlende wird in den folgenden Heften ersetzt werden.

Nachruf.

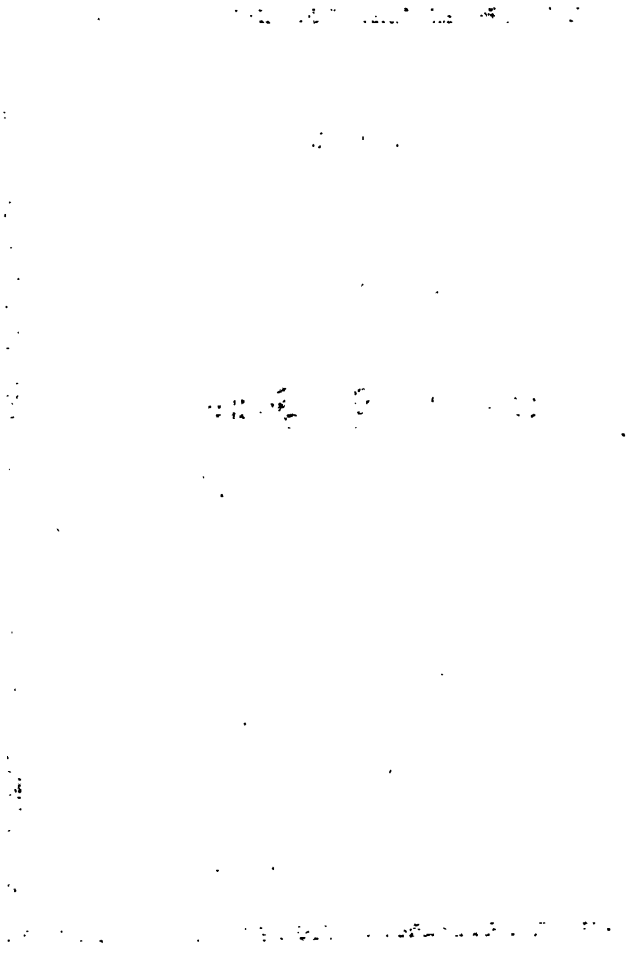
Vor Schluß dieſes Heftes geht mir die erſchütternde Trauerkunde zu von dem Ableben meines Mitredakteurs, des

Herrn Dr. J. Frankl,

welcher am 23. v M. im Curorte Johannisbad zum beſſeren Leben einging. Die Leſer der Monatsſchrift, welche gewiß ſeine gediegenen Arbeiten nicht vergeſſen haben, werden ſeinen Tod eben ſo tief betrauern, wie die Gemeinde Berlin, deren Zierde er war. Schmerzerfüllt von dem Verluſte eines ſo treuen Mitarbeiters, bin ich für den Augenblick nur im Stande, ihm dieſen Nachruf zu weihen.

Carlsbad, den 24. Auguſt 1837.

Graetz.



Abhandlungen.

Grammatiſche und maſoretiſche Studie zur heiligen Schrift.

Die mannigfache Anwendung und Bedeutung des Dageſch.

Den ältern Grammatikern iſt die Erſcheinung nicht entgangen, daß der Punkt, welcher einerſeits als Dagesch forte zur Verdoppelung und andererſeits zur Verhärtung der Aſpirate dient, auch ſonſt noch vielfach angewendet wird. Sie wußten ſich aber mit der anderweitigen Anwendung keinen Rath. Aus Verlegenheit nannten ſie dieſen Punkt רגש לחסארה הקריאה. Die neuern Grammatiker haben dieſen Terminus als Dagesch forte euphonicum adoptirt, ohne zu bedenken, daß im Gegentheil das Dag. f. öfter gerade aus euphoniſcher Rückſicht weggelaſſen wird, beſonders beim p-Laut und bei den Sibilantia. Man bedenke nur in עקבוהם ביקרותיך und ſonſt ſoll die Verdoppelung Euphonie erzielen und in מקלי, המבקשים ſoll die Omiſſion des Dag. dasſelbe bewirken! Wiederum aus Verlegenheit haben neuere Grammatiker dem Dag.-Punkte in manchen Erſcheinungen, wo er weder forte noch lene ſein kann, einen befremdlichen Namen beigelegt. „Denn eben, wo Begriffe fehlen, da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein“. Simonis nannte den Punkt

in manchen Wörtern in Pauſe: wie חָרְדִי חָרְדִי D. f. affectuosum (?), und die neuern ſchreiben es nach, ohne zu erklären, was ſie damit erklären wollen. Sie ſprechen auch von Dag. dirimens, als ein Zeichen für einen vocalloſen Conſonanten, der in der Mitte zwiſchen Anlaut und Auslaut ſchweben ſoll! Es ſoll ein Schewa medium indiciren, als wenn nach dem Ausſterben der hebräiſchen Sprache ſolche Subtilitäten beachtet worden wären!

Dieſe Grammatiker haben die Bedeutung des D.-Punktes völlig verkannt. Das Kapitel vom Dageſch bedarf dringend einer gründlichen Reviſion. Selbſt dem ſog. Dag. lene muß auf den Grund geſehen werden.

Es wird angenommen, daß die Aſpirata בּ כּ פּ, und auch die zwei andern גּ auch beim Leben der hebräiſchen Sprache unter Umſtänden die Aſpiration verloren und unaſpirirt oder hart, (קשי, wie die Syrer haben) ausgeſprochen wurden, und daß ſie ſtets im Anfange eines ſelbſtſtändigen Wortes und nach einer geſchloſſenen Silbe innerhalb eines Wortes verhärtet ausgeſprochen werden müſſe.

Dieſe unberechtigte Annahme hat zur Verkennung des auffallender Weiſe häufig vorkommenden Dag. geführt, und ſie muß nothwendigerweiſe berichtigt werden. Daß ſie falſch iſt, läßt ſich aus Zeugniſſen, welche der Feſtſtellung der Regel ſei tens der jüdiſch-arabiſchen Grammatiker voraufgehen, ausreichend nachweiſen.

Daß die eigentlichen Aſpirata בכפת (denn die Laute גּ ſind doch im Grunde nicht Aſpirata, und es weiß noch Niemand recht, worin die Verſchiedenheit ihrer Ausſprache beſteht) urſprünglich ihre Hauchung ſtets beibehalten und dieſe niemals aufgegeben haben, auch nicht im Anfange des Wortes, ſollte aus der Wiedergabe derſelben in griechiſche Laute genugſam bekannt ſein. Die Septuaginta giebt das ב im Anfang von Eigennamen ſtets durch

φ wieder פרעה *Φαραω*, פנחס *Φινεες* פוטיאל *Φουτιηλ* 1). Dazu kommt das Zeugniß des Kirchenvaters Hieronymus: Hebraei p. litteram non habent, sed ב ut φ sonat Alſo im vierten Jahrhundert haben die Talmudiſten und die Bibelleſer thatſächlich das ב durchweg f geleſen. Dagegen kann kein Einwand gemacht werden. Damals gab es noch nicht ein Dagesch lene bei ב Ebenſo wurde כ ſtets weich ausgeſprochen. Die griechiſchen Ueberſetzer gaben es conſequent durch Chi χ wieder כרובים *Χερουβιμ*, כוש *Χους*, כנען *Χανααν*, מלכי צדק *Μελχισεδεκ* 2). Das ת ſtets θ. Theodotion, welcher bekanntlich dunkle hebräiſche Wörter unüberſetzt läßt und ſie mit griechiſchen Wörtern wiedergiebt, bezeichnet die hebräiſchen Aſpirata conſequent durch griechiſche Aſpirata: פאת *φααθ*; חספרות . . *φαρφαρωθ*; פגול

1) Nur ſolche Eigennamen, von welchen die in Aegypten lebenden Ueberſetzer gewußt haben, daß ſie ägyptiſch ſind, gaben ſie, gewiſſermaßen more aegyptiaco mit Π. wieder פטפר *Πετεφρης*, wie ſie פיתום durch *Πειθω* und פיכבת durch *Βοιβαστης* wiedergeben. Iſt das ב verſtärkt, ſo geben ſie es nach griechiſcher Sprachweiſe πφ wieder צפורה *Σεπφωρα*, wie *Σαπφω*, ebenſo בעל צפן durch *Σεπφων*, Saphir ספיר durch *σαπφειρος*.

Was Geſenius dagegen einwendet, iſt nicht ſtichhaltig (Lehrgeb. der hebr. Sprache § 3 Note). Die Juden in Aegypten haben allerdings פסח halb aramäiſch *πασχα* ausgeſprochen. Aber dieſes Argument beweiſt nichts; ſie haben damit einen Anklang an *πάσχειν* „leiden" andeuten wollen, weil dieſes Feſt zur Erinnerung an die Leiden in Aegypten eingeſetzt iſt. Wenn die Wörter *παραδεισος* und *Περσις* hebr. פרדס und פרס lauten, ſo iſt damit nicht bewieſen, daß die nichtgriechiſchen Juden das ב wie ein hartes p ausgeſprochen haben; ſie mögen es wie die Araber erweicht haben, Faradus, Fars. Wird doch das fremdländiſche Wort *κῆπος* im Hebräiſchen קף wiedergegeben, alſo Erweichung des harten Lautes p. Die Juden haben es alſo Koph und nicht Kop ausgeſprochen. Dasſelbe kann der Fall ſein mit *παλλαξ*-פלגש, *ἰασπις*-ישפה, *καρπασος*-כרפס, das ב kann auch hier f-φ ausgeſprochen worden ſein. Bezeugt doch Hieronymus, daß die Hebräer den Namen Piſidia ausgeſprochen haben Fiſidia.

2) Die Verdoppelung geben ſie more graeco durch χχ wieder סכות-*Σοκχωθ* gleich *Βακχος*. שכם geben ſie *Συχεμ* und auch *Σικιμα*, weil die Griechen dieſe Stadt ſo genannt haben.

φεγγωλ; פגיגיל φεχχιλ. Ebenso lautet bei Origenes Hexapla, wo öfter τὸ Ἑβραικόν angeführt wird, Jesaia 26, 3 כִּי קָךְ χι-βαχ und 5 כִּיהּ כִּי χι βαϊα. Das ב lautet zwar im Griechischen ebenfalls β, aber weil dieses auch halbaspirirt ausgesprochen wurde. Wir haben auch noch ein Zeugniß, daß die Talmudisten das ב im Anfang des Wortes ebenso wie bei Silbenschluß ausgesprochen haben, da angegeben ist, עשה בשדך getrennt auszusprechen, daß die beiden ב nicht zusammenfließen sollen.

Die Gewißheit ist also, daß in der talmudischen Zeit, d. h. bis zum sechsten Jahrhundert die Aspiration der Aspirata unter allen Umständen intakt geblieben sind. Da nun die Araber das ב ebenfalls stets aspiriren, so können die Juden nicht von ihnen die Verhärtung desselben angenommen haben. Dagegen haben die Syrer die Differenz zwischen Aspiration und Verhärtung in der Aussprache dieser Laute eingehalten. Die syrische Sprache war aber eine lebendige und hat diese Differenz nicht nach grammatischen Regeln eingeführt, sondern nach dem Wohllaut. Griechische Wörter, welche mit Aspiraten beginnen, haben sie aspirirt gelassen, trotzdem daß sie sie auf ihrem eigenen Sprachgebiet in diesem Falle zu verhärten pflegten. Sie haben also ausgesprochen; Philippos פילפא, Chilarchos כילרכא und Christianos כריסטיאנא. Denn der usus linguae spottet jeder Regel. Die Syrer nannten אבא (Awo) den natürlichen Vater und אבא (Abbo) den geistigen Vater. Sie unterschieden אכילא „Speise" von אכל „messen" von אכילא; חגבא eine „Heuschrecke" von חורבא „Zerstörung" Den Juden dagegen war die hebräische Sprache bei Einführung der Vocalzeichen eine todte, und sie wurde nur in den Synagogen bei den Vorlesungen aus der heiligen Schrift, beim Gebet und in Schulen gebraucht. Allerdings war eine Tradition für die Aussprache vorhanden. Nichts desto weniger hatte die Verkehrssprache allmälig

Einfluß zur Alterirung der ursprünglichen Laute geübt. Zeigt sich doch diese Veränderung in der Umlautung der Vocale. Der Vocal Kamez ist im Griechischen immer mit *α* gegeben. Die Alexandriner und die Palästinenser haben ihn demnach immer so ausgesprochen — und die Sephardim sprechen ihn heute noch so aus. Nichts desto weniger haben die Juden in der Gegend, wo die Vocalzeichen eingeführt wurden, diesen Vocal halbo ausgesprochen. Daher nannten sie ihn קָטָן, daß er mit halbgeschlossenem Munde lauten soll. Es klingt daher gleich dem kurzen o (Kamez-Chàkaph). Diese Trübung des a-Lautes haben sich die unter Syrern wohnenden Juden nur von ihren Nachbaren angewöhnt, welche ebenfalls viele Wörter, welche a erfordern, o gelesen haben. Noch zu Saadias' Zeit haben die Juden in Babylonien einen syrischen Dialekt gesprochen und dabei die syrische Aussprache der Aspirata nach dem Leben beibehalten. Als Beispiel citirt Saadia das Wort einer Frau, welche dem Lehrer zurief: יא סמרא אתי בדי. Sie hat nach einem langen Vocal das Aspirat ב aspirirt ausgesprochen (Saadia Comment. zu Sepher Jezira). In Syrien haben sich die Juden allmälig gewöhnt die Aspirata zu verhärten. Die Syrer haben nämlich da, wo die Aspirata verstärkt (verdoppelt) vorkommen, sei es in der Intensiv-Form קַטֵּל oder als Compensation, wo ein ג ersetzt

1) Daher entstand ein Zweifel, wie Jerem. 46, 23 כרתו יערה verstanden werden soll, ob als Perfect oder als Imperativ, wie Kimchi in Grammatik und Lexikon bemerkt. Die Masoreten haben sich für das Erstere entschieden und ein Gaja dabei gesetzt מֵרוּת. Das Wort קָרְבָּן las Ibn G'anach Korban, Kimchi aber Karban. Die ersten Punktatoren dagegen haben beides gleich gelesen. Daraus folgt, daß die Vocalzeichen in Babylonien entstanden sind, wo אדם z. B. Odom gesprochen wurde und nicht etwa in Tiberias, wie Derenburg behauptet. Sonst hätte der Vocal ָ nicht קָטָן genannt werden dürfen, daß er mit halbgeschlossenem Munde ausgesprochen sei.

werden soll, die Aspiration aufgehoben. Ebenso im Anfang des Wortes. Da die Juden durch die Aussprache des Syrischen oder Aramäischen an diese Eigenheit gewöhnt waren, so haben sie das Hebräische in diesen häufig vorkommenden Fällen ebenso ausgesprochen. Dagegen wenn ein langer Vokal vorangeht, haben sie den Syrern gleich die Aspiration beibehalten. Nicht constant war im Syrischen die Aussprache nach einer geschlossenen Silbe in der Mitte des Wortes, wie beispielsweise neben מַלְכָא הַחַפִּירְתָא. Ganz besonders die häufige Endung des Emphaticus fem. תא, das bald aspirirt קַרְתָא שַׁנְתָא, bald hart ausgesprochen wurde דַּרְמָא (vgl. Merx, Grammatica Syriaca I p. 66, 71). Ein syrischer Grammatiker bemerkt darüber: „Von den Consonanten בגרכפת wissen wir, daß sie im Anfang eines Gliedes der Phrase oder eines Wortes meistens nicht aspirirt sind, während sie in der Mitte eines Wortes oder nach einem Präfix aspirirt sind. Aber es ist nicht immer so. Zuweilen sind sie aspirirt im Anfang und nicht aspirirt am Ende der Wörter (Uebersetzung des Abbé Martin, Journal Asiat. 1875 I. 200). Im Syrischen hat, wie gesagt, die lebendige Sprache den Unterschied von Aspiration und Verhärtung eingehalten.

Im jüdischen Kreise mußte man sich dagegen mit der Tradition behelfen, und diese, ohnehin nicht im Stande, das Ursprüngliche treu zu bewahren und wiederzugeben, war noch weniger im Stande, die Nüance auszudrücken, ob in dem einen oder andern Worte der vocallose Consonant als Anlaut oder Auslaut anzusehen sei. Unsicherheit für diese Nüance, welche zugleich die Natur der voraufgehenden Silbe bestimmen und die Aussprache der Aspirata regeln soll, zeigt sich darin, daß die Erfinder der Vocalzeichen dafür kein diakritisches Zeichen eingeführt haben, sondern jeden vocallosen Consonanten durch einen Ueberstrich (im babylonischen Vocalzeichensystem) oder durch zwei Unter-

punkte (im Tiberiantiſchen) gegeben haben. Die Syrer dagegen hatten dafür in früher Zeit unzweideutige diakritiſche Zeichen: für einen Auslaut (שוא נח) einen Oberſtrich (Marhe-tana) und für einen Anlaut oder Vorſtoßvocal einen Unterſtrich (Mehagjana). Im achten Jahrhundert, nachdem die Vocal-Zeichen vielleicht ſchon mehr als ein Jahrhundert eingeführt waren, mußte noch der Nakdan Pinehas nothbehilflich angeben, in welchen Fällen der vocalloſe Conſonant als Anlaut ausgeſprochen werden ſoll.

Läßt es ſich nun denken, daß die Ausſprache der Aſpirata von dem voraufgehenden vocalloſen Conſonanten abhängig geweſen ſein ſoll? Soll denn wirklich z. B. das ב im Worte אעבר aſpirirt und in אעברה verhärtet und wiederum in אעברה (penultima) aſpirirt ausgeſprochen worden ſein? In den gleichen Wörtern בכתב das ת aſpirirt und לכתב nicht aſpirirt? Soll wirklich eine ſo weitgehende Differenz in der Ausſprache geweſen ſein, בכתבו aſpirirt und in בנגפו nicht aſpirirt (nach Norzi)? Wiederum in לבלתי (1 השכי zweifelhaft? — Im Wort רשפי wird פ einmal dageſchirt, und einmal nicht, und in דרכי dageſchiren einige Maſoreten das כ, andere nicht. Soll ſich wirklich die Differenz urſprünglich auf die Ausſprache des Aſpirates erſtreckt haben? Nein und abermals nein. Die Aspirata können urſprünglich nicht verſchieden ausgeſprochen worden ſein, ſondern in allen Fällen gleich. Erſt im Verkehr mit den Sy-

---

1) Ueber השכי bemerken die Maſoreten nichts, während für בנגפו Norzi ein Dageſch vindizirt. Ein jüngerer Maſoret will auch השכי geleſen wiſſen. (bei Ginsburg the Massorah III 54 nach einer Grammatik eines Jachja Zalach, welche G. als Jemnenſiſche Maſora מסורה מחימן bezeichnet): ה פ כ י הכף בדגש מפני הקטע שהוא חסוף . . . ולא דמי לחזבות מירדי רדפי . . . ורמזוהיה יניה חשבי. Dieſe grammatiſche Vergleichung hinkt. Die Ausgaben variiren; einige dageſchiren das כ, andere nicht.

rern ist wohl der Brauch aufgekommen, sie im Anfang des Wortes und der Silbe zu verhärten. Zuerst war die Differenz zwischen quiescens und mobile nicht durchgeführt; daher auch nicht die Verhärtung nach einer geschlossenen Silbe (nach einem Sch. quiescens). Folglich sind die Aspirata auch in Mitten des Wortes auch nach einem vocallosen Consonanten stets aspirirt geblieben. Erst viel später wurde das Schewa differenzirt, und dadurch die starre Regel fixirt, daß die Aussprache der Aspirata von der Beschaffenheit des voraufgehenden mit Schewa bezeichneten Consonanten abhängig sei. Aber diese Differenzirung vom Sch. mobile und quiescens hatte gar nicht diese Tragweite, sondern lediglich, wie das syrische Marhetana und Mehagjana, die Zahl der Silben in einem Worte anzugeben.

Man hat sich bisher keine rechte Vorstellung von der Entstehungsweise der Vocal-, Accent- und diakritischen Zeichen gemacht. Die Grammatiker denken sich die Sache so, daß sie sämmtlich mit einem Schlage ins Leben getreten wären. Dem ist aber nicht so. Als Beispiel mag das Zeichen Pasek (oder Pesik פסק) angeführt werden. Man sollte denken, daß es mindestens gleichzeitig mit den Vocalen in den Bibelhandschriften, welche für Schulen oder für den Privatgebrauch angelegt waren, eingeführt worden sei, um theils zwei Wörter, die leicht als ein einziges gelesen werden könnten, und theils zwei Wörter mit Homöoteleuton-areton, deren Consonanten leicht in einander fließen könnten, auseinander zu halten. Wir besitzen aber ein Zeugniß aus dem zehnten Jahrhundert, daß für den letzten Fall das Pasek in dieser Zeit noch nicht allgemein im Gebrauche gewesen ist.

Aus Saadia's Grammatik wird nämlich Folgendes mitgetheilt: (Michlol p. 25 b.): וכאשר נפגשות שתי אותיות הרוסות זו בסוף המלה וזו בראשית המלה אשר בצדה, כתב הגאון רב סעדיה יש מן העברים שקוראים אותם בהבלע ויש שקוראים אותם בלא הבלע: כמו בן נון, ואוולו, שלח חשך

Also Einige lasen z. B. den Eigennamen בן בינון, andere Bin-Nun. Wäre das פסק für dieses Vorkommniß eingeführt gewesen, so hätten Alle dieses Wort gleich lesen müssen; denn dieses Zeichen soll ja dazu dienen, das Homöoteleuton von dem Homöoarcton auseinander zu halten. Die Ben-Ascher geben als Regel an, daß das Zeichen פסק in diesem Falle angebracht werden soll, und führen es (wie alle ihre grammatischen Regeln) auf die Propheten zurück (Dikduke p. 27): הפסק יהיה לחכמה רבים כאשר תקנו החוזים הישרים, האחד להפריד את מחברתה שהיא כמוה ובאה לקחתה לבאר הלשון בנעימת לחשון: כמו להגריל למעלה וברוללרב, בכללגלים מעון. Diese Regel stammt aus einer andern nakdanischen Schule. Sie war aber nicht allgemein beachtet, und eben weil das Pasek nicht in allen Codices angebracht war, darum ist es so inconsequent durchgeführt (vgl. Jg. 1882 S. 395 Note 71).

Ein Zeugniß aus der Zeit vor den jüdisch-spanischen Grammatikern beweist, daß die ältern Grammatiker nur in wenigen Fällen das Schewa als mobile betrachtet haben, dagegen in den meisten Fällen als quiescens, auch nach langen Vocalen, was geradezu gegen die von den neuen Grammatikern adoptirte Regel verstößt, daß nach jeder einfachen Silbe mit langem Vocal das S. mobile sei. Die älteren Grammatiker gaben nämlich an, daß nur in 4 Fällen der vocallose Consonant Silben öffnend ist.

a) Wenn zwei vocallose Consonanten neben einander vorkommen, so ist der zweite mobile, und selbstverständlich der erste quiescens = נבראּ.

---

1) W. Wickes versuchte eine gewisse Consequenz für Pasek zu vindiciren (A treatise on the accentuation p. 120 fg.). Er distinguirt Pasek distinctivum, emphaticum, homonymicum, euphonicum, euphemisticum und giebt eine Liste der Pasek, um dieses Zeichen von גרשׁיה zu un-

b) Der Conſonant, welcher als Verdoppelung indicirt iſt (bei Dagesch forte = נִקּוּד.

c) bei zwei gleichlautenden Conſonanten, wenn der vocalloſe durch Ga'ja bezeichnet iſt צַלְלוּ; in dieſem Falle lautet er wie ein flüchtiges a: צַלַלוּ.

d) Meiſtens wenn der מ-Laut, dem der ה Artikel vorangeht und die nothwendige Verſtärkung (Dageſch forte) unterbleibt הַמְבַקְשִׁים; auch in dieſen Falle tritt a ein הַמַבקשים, und überhaupt bei dem מ-Laut (mit einigen Ausnahmen). Außer dieſen Fällen wird der vocalloſe Conſonant ohne Vocalanſtoß ausgeſprochen, d. h. er iſt Auslaut, gleichviel ob ein kurzer oder langer Vocal vorangeht. Dieſe Regeln ſind ſchwerfällig gegeben in Dikduke p. 13 und 32—33. Für den Zweck dieſer Unterſuchung iſt die Angabe von einſchneidender Wichtigkeit, daß ein vocalloſer Conſonant auch nach einem langen Vocal (ohne Accent) als quiescens geleſen wurde. Die Regel lautet (p. 13). ושאר כל דתיבות שלא נרשמה והם סמוכים לשוא לא יצאו בלשון. Als Beiſpiel werden gegeben קִינָחָם לָקְחוּ שִׁמְעוּ d. h. ſelbſt bei Gutturalen und um ſo mehr bei Nicht-Gutturalen wird der Conſonant nicht mit Vocalanſchlag ausgeſprochen, ſondern iſt Auslaut. Codex Firkowitz 1) drückt es ſo aus אבל אם יהיה באמצע לא יצאו בפה ולא בקריאה כמו: שִׁמְעוּ נִגְעָה פִּינְחָם. Dieſe Regel will alſo geleſen wiſſen מץ—חם. Darauf hat ſchon Baer aufmerkſam gemacht, daß die Alten das שוא auch nach langen Vocalen als quiescens geleſen haben

---

terſcheiden. Er kann aber nicht in Abrede ſtellen, daß die Codices eben ſo wie die Editionen darin ſtark variiren.

1) Nach der Beſchreibung dieſes Codex bei Strack (Dikduke XXII) ſcheint es aus dem Codex copirt zu ſein, welcher in Aleppo liegt, über welchen Eben-Sapir und andere geſchrieben haben. Nach Wickes' Nachforſchung iſt dieſer Codex nicht alt und nicht von Ben-Aſcher.

(Thorat Emet p. 9—10 Note) also שׂוֹמְ־רִים nicht שׂוֹ—מְרִים (wie die jüngern Grammatiker die Re gel geben). Bei zwei gleichlautenden Consonanten, von denen der erste vocallos ist wurde eine Differenz in der Lautung gemacht. Mit dem Zeichen געיה versehen, wurde mobile ausgesprochen יְלֲלַת, ohne dieses Zeichen galt er als Auslaut הִנְ—נִי רִבְ־־בוֹת (Hinni), mit einigen Ausnahmen (Dik. p. 31 f.;): שתי אותות כתיכה אחת צבותות מפי כל סופר והוזה . . . אם געיה לאות ראשון תקדום בנעימת לחשון, יפתח פיו בשוא שתחת האות הראשון: כמו צְלְלוּ . . . ואם אין געיה אמלם לא יפתחו לעולם אבל נללם ולא יפצה במלם: כמו רִבְבוֹת

Ueber die Bedeutung von געיה bemerkt der anonyme Grammatiker (Manuel d u lecteur p. 372) הגעיה אינו טעם אלא סימן נמצא הגעיה תוכיח במקצת מקומות לפתיחת השוא בלבד (das. 373), וכן הגעיה תחת על תוצאות השוא אם הוא נח או נר (das. S 398). התיבה אינה לא טעם ולא משרת אלא לפסם את המלה להתיז . . . ולהדיח וסופר כתבה וסופר מבטלה וכן במקצת מקומות קוראין אותה ומקצת מקומות אין קוראין. Es war also kaum ein gangbares Zeichen. Das babylonische Vocalisationssystem hat dieses Zeichen gar nicht. Der anomyme Grammatiker spricht stets nur von e i n e r l e i G a j a (S. 369 fg). Hingegen Ben-Ascher hat zweierlei געיה קטנה וגדולה (Dikduke S. 31 und 32 Note). Eine Regel über Position und Omission des Gaja geben die Grammatiker nicht.

Der jedenfalls ältere Grammatiker P i n e h a s, das Schulhaupt, wie er gewöhnlich bezeichnet wird, scheint das Gaja und dessen Einfluß auf die Aussprache noch nicht gekannt zu haben.

Von diesem Pinehas, der wohl ein Jahrhundert vor Mose Ben-Ascher geblüht hat (vgl. w. u.), wurde nämlich eine eigene grammatisch-phonetische Regel für eine Reihe von Wörtern tradirt, welche sich zwar auf ungleichartige Erscheinungen bezieht, aber sich dahin formuliren läßt, daß unter Umständen der vocal-

lose Consonant mit Schnell-Patach (חטף פתח) gelesen werden soll. (Dikduke p. 14 Nr. 14). ר' פנחס ראש ישיבה קרא סוֹכְכִים המשררים וקרב שוטטו התפוררה התמוטטה מרפידים הרועה הרביעי הרכוש הרשעים וסגר ושלח גדי קשי ושבע עשרה יכתבם אכתבנה.

In dieser Notiz liegt eine dreifache Regel: 1) bei zwei gleichlautenden Consonanten; 2) bei ר, dem ein vocalisirter Consonant vorangeht; 3) nach dem Laut ו conjunct. Die erste Regel macht keinen Unterschied ob Gaja dabei angegeben ist oder fehlt. Die zweite Regel wird anderweitig als Controvers aufgestellt (Manuel du lecteur p. 370): ועוד למסקנת המסורים כי כל ריש אשר יהיה בין שני קמצים . . . ישתוי השוא אשר תחתיו כמו חָרְכוּשׁ . : חָרְרִידִים. וכל זה לפי העקרים שהקדמנו שכל שוא שקדמו אות נמשך ומשך ואיתי יהיה אותו השוא נע וכאלו אותו המלה הוא התחלתה לפיך הוא נפתח ונמשך לה דפי כמו וְשָׁבָה וְסָגַר הַמְרַכְּבִים. (Der Schluß paßt keineswegs zum Eingang). Während sie der anonyme Grammatiker nur als Regel einiger Masoreten aufstellt (למסקנת המסורים), fixirt sie ein Masoret in einen Pentateuchcodex als gemeingültig (Dikduke p. 14 Note) כל ריש ראשון תיבות ריקים לה חד מלעיל או ריש בחטף פתח כמו אַרְדָּה־נָא מַרְפִּידִים. Die dritte Regel bei ו conj. erwähnt Kimchi (Michlol ed Ven p. 17): העמידו הזה במאריך ונקדו החיו בשוא ופתח לתפארת המלה: וַתַּבְקְשׁוּ וכן אמרו וְשָׁבָה וכן וְשָׁמַע. Diese Regel beschränkte indeß die vulgäre Masora auf nur drei Fälle mit einem Sibilans. ג' מלין בטעם: וְרָהַב וְשָׁדַד וְסָגַר. Nicht einmal das Wort ושבת (Richter 5, 12) ist mit aufgenommen, das doch Pinehas ausdrücklich hervorhebt (vgl. Norzi zu Richter a. a. O.) Allenfalls haben einige וְשָׁבַע עשרה so vocalisirt (Norzi zu Köng. I, 14, 26).

Diese Inconsequenz beruht auf einem Mißverständniß der Regel, welche sich aus der Notiz von Pinehas abstrahiren läßt

Er wollte nicht etwa damit sagen, daß in diesen Fällen gerade ein Schnell-Patach gesetzt werden sollte, sondern lediglich angeben, daß der vocallose Consonant in diesem Falle **Anlaut** ist und keineswegs Auslaut. Richtig verstanden hat diese Regel der anonyme Grammatiker, indem er bemerkt, נע אחר ה שוא היה. Derselbe Sinn ist auch in Ben-Aschers Regel gegeben für zwei gleichlautende Consonanten, von denen der erste vocallos ist, daß er in diesem Falle nach Gaja als Anlaut ausgesprochen werden soll, ohne Gaja dagegen unhörbar ist. Er meint damit, daß in einem Falle der mit Schwa versehene Vocal als Anlaut vocalisch ausgesprochen wird, aber nicht gerade mit Schnell-Patach. Wäre in diesem Falle ein einfaches Sch. gesetzt worden, so wäre es durchaus zweifelhaft, ob es als Anlaut oder Auslaut zu sprechen sei. Daher hat es Pinehas mit Chataph-Patach bezeichnet, was jeden Zweifel aufhebt. Daher vocalisirt der anonyme Grammatiker (o. S. 436) הַמְדַבְּרִים und הַמְדַבֵּר, um das vocallose מ als Anlaut zu charakterisiren, nicht etwa, daß das מ gerade Schnell-Patach erhalten soll. Mißverstanden hat es Kimchi, als wenn das Chataph euphonisch wäre (לתאורת). Es bedeutet aber, wie gesagt, Anlaut. Hätten die Punktatoren consequent verfahren wollen, so hätten sie bei jedem נע שוא, das sich nicht von selbst als solches giebt, ein Ch. Pat. setzen müssen. Oder sie hätten es auch bei חרב וסגר ושדה weglassen und nur ein einfaches שוא setzen sollen, wie sie es bei וּשְׁכֹּה gethan haben. Mit einem Worte, die Verkennung der Genesis der Zeichen hat zu Irrthümern geführt, davon weiter noch mehr Beispiele aufgeführt werden werden.

Bleiben wir bei dem Masoreten Pinehas. Es ist also gewiß, daß zu seiner Zeit, etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts die Differenzirung des שוא in mobile und quiescens noch nicht fixirt war. Ferner war bei den Tiberiensern

auch noch nicht eingeführt (und Pinehas war Schulhaupt in Tiberias) das Zeichen געיא. Denn Pinehas ſtellt als Regel auf, daß bei zwei gleichlautenden Conſonanten, der erſte vocalloſe als mobile ausgeſprochen werden ſoll, ohne die Einſchränkung auf Gaja zu machen, was erſt der ſpäter lebende Ben-Aſcher machte. Ein Codex Jeruſchalmi (citirt von Baer zu Pſalm 3, 7) ſtellt auch die Regel ohne Einſchränkung auf: סימן חקט הקדמונים דכל תרתין אותיות דמסיין דא לדא כגון הללו סוככים כהתפללו דללו וכל שאר בחטף פתח, d. h. doch wohl ohne Ausnahme, gleichviel ob Gaja vorangeht oder nicht. Bei Ginsburg I p. 612 iſt noch eine Regel von dieſen Maſoreten citirt ר׳ פנחס קורא אַרְדָּה נא אֶלְכָּה נא. Vgl. dazu Dikduke p. 41 Nr. 50.

Wenn die maſoretiſchen Notizen echt ſind, welche ſich in der Petersburger Sammlung befinden, die durch Firkowitſch' Hand gegangen iſt, ſo hätte der Maſoret Pinehas meiſtens auf die richtige Ausſprache des Conſonanten mit שוא Gewicht gelegt (citirt Dikduke Nachtrag S. 84 zu § 14). לרבי פנחס קָנְנוּ = קנג, ferner רבי פנחס בְּזְוִיתָם וכל הרחמה לו Einige Beiſpiele dieſer Notiz auch in Manuel (p 375 1). In einem Codex, welcher zugleich maſoretiſche Fragen enthält (citirt bei Pinsker, Likute p. כ״ט) wird von dieſem Pinehas noch tradirt: אשר אדבתי אשר מאסתי אשר פרית וכל . . . אֲשֶׁר בלא געיה, בכתורה רבה אֲשֶׁר בגעיה d. h. Pinehas kannte das Gaja-Zeichen nicht. Man erkennt aber aus dem, was von ihm tradirt wird, zur Genüge, daß die Bezeichnung der Lautung des שוא und der maſoretiſchen Zeichen zu ſeiner Zeit noch nicht voll entwickelt war.

---

1) Dikduke S. 85 ſind maſoretiſche Notizen zuſammengetragen, daß Moſe b. Naphtali das ך in 6 Wörtern mit Chataph vocaliſirt wiſſen wollte. כִּשְׁקָתוֹת בְּקָרֶב zweimal. למשה בן נפתלי ו׳ קמין פתרון בְּקֶסֶם כְּקֶסֶם וְקִטֶּרֶת. In einem andern Codex ſind noch andere Wörter vocaliſirt (daſ. 84—85): אוֹלֶת יד הוטלו כְּסֶבֶךְ רטפש.

Die Lebenszeit dieſes Pinehas läßt ſich ungefähr beſtimmen. Er wird ſtets mit dem Epitheton ראש ישיבה genannt. Nach einer plauſibelen Conjektur iſt er wahrſcheinlich identiſch mit einem P i n e h a s, dem ſiebenten Nachkommen des Exilarchenſohnes Mar-Sutra II., welcher, von Babylonien nach Paläſtina gerettet, Titel und Würde als Schulhaupt ריש פרקא (ἀρχιφερεκίτης) erhielt und ſie auf ſeine in der kleinen Chronik (Seder olam Sutta) aufgezählten Nachkommen vererbte (N. Brüll, Jahrb. für Geſchichte Jg. 1883, 44). Mar-Sutra, eben der Stammvater, kam, nach Angabe derſelben Chronik, 520 post nach Paläſtina. Schulhaupt kann er nur in Tiberias geweſen ſein; denn außer dieſer Stadt gab es in dem genannten Jahrhundert kein Lehrhaus. Der Grammatiker Pinehas lebte wohl ebenfalls in Tiberias, was ſo ziemlich durch eine maſoretiſche Notiz bezeugt wird (Norzi zu Pſalm 62, 4): קריאת חכמי טבריא ור׳ פנחס ראש הישיבה ריש תרצוה קמוצה וחטופה מפני דגשות הצד׳ (bei Norzi zu Pſ. 62, 4). Ohnehin kann er, da er als ראש ישיבה bezeichnet wird, nur in Paläſtina, d. h. Tiberias gelebt haben; denn wäre er ein Babylonier geweſen, ſo würde ſein Würdentitel גאון oder אלוף gelautet haben. Da nun die Conjectur, daß dieſer Grammatiker oder dieſes Schulhaupt der ſiebente Deſcendent des Schulhauptes Mar-Sutra II. geweſen iſt, und dieſer 520 als Kind nach Paläſtina (Tiberias) gebracht wurde, wahrſcheinlich iſt, ſo muß er — jedes Geſchlecht mit 30 Jahren berechnet — im achten Jahrhundert gelebt haben, entweder v o r oder n a ch der Entſtehung des Karäismus. Die Vocal- und Accentzeichen können nicht gar zu lange vorher erfunden und eingeführt worden ſein (vgl. Jg. 1881 397 f.). Mit der Vocaliſation war die Ausſprache des vocalloſen Conſonanten noch nicht gegeben; es blieb lange zweifelhaft, ob ein ſolcher als Auslaut oder als Anlaut geleſen werden ſoll. Der Grammatiker Pinehas hat nun fixiren wollen, in welchen Fällen er als Anlaut gelten ſoll,

und bezeichnete den Anlaut mit Schnell-Patach. Er muß eine Autorität gewesen sein, da Spätere sich auf ihn berufen haben.

Diese allerdings nicht kurzweilige Auseinandersetzung soll nur dazu dienen, die Thatsache zu vergewissern, daß die grammatischen Zeichen erst allmälig eingeführt worden sein müssen. Im 10. Jahrhundert war das Makkef-Zeichen noch nicht allgemein in Gebrauch (o. S. 432). Im 8. Jahrhundert war die Differenz von Schewa mobile und quiescens noch nicht durchgreifend festgestellt. Das Schewa, welches nach einer heutigen Tages angenommenen Regel als mobile gilt (nach einem langen Vocal), wurde zur Zeit der Ben-Ascher, d. h. im 9. oder 10. Jh. gerade als quiescens angesehen (o. S. 434). Folglich kann von dieser durchaus unsichern Regel nicht die Aussprache der Aspirata abhängig gewesen sein. Auch nach einem quiescens müssen sie weich gesprochen worden sein. Die Sorgfalt, das נח und נע festzustellen, galt nicht für die Aspirata, sondern für die Silbirung des Wortes. Ist das Schewa mobile, d. h. wird es mit einem Vocalanschlag ausgesprochen, dann hat das betreffende Wort eine Silbe mehr, als wenn es quiescens wäre. Es ist auch bemerkenswerth, daß die Grammatik דקדוק מעמים (größtentheils von Ben-Ascher) in den Kapiteln über Schewa und Aspirata (Nr. 11 und 29) ausführlich auseinandersetzt, wenn die Letztern im Anfange eines Wortes, dem ein Wort mit vokalischer Endung vorangeht, aspirirt oder verhärtet ausgesprochen werden soll, aber über die Aussprache derselben inmiten eines Wortes nach einem Schewa, obwohl diese Fälle häufiger vorkommen als die erstere, keine Regel giebt. Nur der anonyme Grammatiker behandelt diese Fälle (Manuel p. 368, 373 f.): וכל שוא נח ראוי הסמך לו אם היה מאותיות בג״ד כפ״ת יצא כרגש לעולם ואם היה נע יצא ברפי. Es ist demnach fraglich, die Aspirata in der Wortmitte

nach einem Sch. früher gelautet haben. Erwägt man, daß in der Masora noch eine Spur vorhanden ist, wie in früherer Zeit mit dem Ausdruck רגש auch der Auslaut und mit רפי auch Anlaut bezeichnet wurde[1]), so erhellt doch daraus deutlich, daß in älterer Zeit das Schewa-Zeichen noch nicht in Gebrauch gewesen sein kann, sondern daß der vocallose Consonant mit einem Punkte versehen war, wenn er auslautend (נח), dagegen mit einem Strich, wenn er anlautend (נע, aber נר) ausgesprochen werden soll, also etwa מחסה = מַחְסֶה dagegen מחסה = מחסה.

Das Kapitel über רגש muß demnach gründlich untersucht und die Genesis desselben erforscht werden. Dann wird sich auch herausstellen, wie es kommt, daß das Wort לאמר hinter משה und sonst noch ein Dag. hat, und wie die Bezeichnung Dagesch affectuosum und D. dirimens ein Nonsens ist.

Wie die Syrer den Punkt angewendet haben, um verschiedene grammatische Momente zu bezeichnen, als Diakrise als Vocalzeichen, als Auslautzeichen, als Accent und für die Aspirata die Aspiration oder Induration, ebenso haben die Nakdanim für das Hebräische Verschiedenes damit bezeichnet. Johann David Michaelis hat die Vermuthung aufgeworfen, ob nicht das Dag. ein altes, durch Einführung der Vocalisation verdrängtes diakritisches Zeichen gewesen sei (Orient-Bibliothek IV, 235). Gesenius dagegen hat diese Vermuthung als absurd zurückgewiesen (Lehrgeb. d. Hebr. S. § 19, 5); daher haben die neueren Grammatiker diese Conjectur nicht beachtet. Es ist aber durch masoretische und anderweitige Andeutungen sicher erwiesen,

---

1) Masora magna zu Ps. 62, 9: מחסה ג' : ב' רגשים, וא' רפי d. h. zweimal סָה | מַחְ und einmal מַחְכֶה. M. fin. sub voce מעשר ebenso מעשר ג' רגשין וג' רפין, d. h. שר | מַע oder מַעֲשֵׂר.

daß der Dageſch-Punkt ehemals mehrfache Funktionen hatte, und daß davon noch Rudera geblieben ſind, welche die Grammatiker nicht verſtehen und ihn daher, wo er nicht als forte oder lene fungirt, völlig verkennen.

1) Der Punkt diente früher als diakritiſches oder vielleicht auch als phonetiſches Zeichen bei gleichen Wörtern, die aber eine mehr oder minder verſchiedene Bedeutung haben. Dafür diente die Bezeichnung מלעיל und מלרע, d. h. in dem einen Worte wurde der Punkt oben geſetzt, in dem andern unten (vgl. Monatsſchr. Jg. 1881 S. 348 f.), wo eine Reihe von maſoretiſchen Paragraphen dieſe Diakriſe macht. Der Codex mit dem aſſyriſch babyloniſchen Vocal- und Accentſyſtem (Codex Petropolitanus ed. Strack) hat noch öfter dieſe Bezeichnung als maſoretiſche Notiz, z. B. zu Jeſaia 1, 5 כְּמֻלּוֹנָה בְּמִקְשָׁה M. parva מלרע ל׳ d. h. dieſes Wort mit dem J.-Vocal bei כ kommt nicht noch einmal vor: וחד מלעיל, aber einmal noch mit Patach Jeſ. 24, 20 וְהִתְנוֹדְדָה כַּמְּלוּנָה. In letzterm Falle war das כ mit Patach durch einen Punkt o b e n, und in dem erſtern das כ mit Chirek u n t e n bezeichnet. Es iſt dieſelbe Bezeichnung wie im Syriſchen. Selbſtverſtändlich iſt nach Einführung der Vokalzeichen im Hebräiſchen dieſer Punkt weggelaſſen. Die maſoretiſche Bezeichnung oder die Anwendung des Punktes für Phonetik oder Diakriſe ſtammt alſo aus der Zeit v o r der Erfindung der Vocalzeichen.

2) Das Dag. diente aber auch zur Bezeichnung eines beſtimmten Vocals, wenn das Wort defektive geſchrieben war. In dem echten alten und werthvollen Fragment aus einer untergegangenen Apologie für die Vollkommenheit des Bibeltextes, welches in verſchiedene grammatiſche und maſoretiſche Bücher übergegangen iſt, wird die Einwendung von den defektive geſchriebenen Wörtern widerlegt. Es ſei daraus nicht zu entnehmen, daß der Text unvollkommen ſei, da doch das defektive mit einem Punkt verſehen ſei, und dieſer Punkt erſetze die

ehlenden **matres lectionis** Die Darſtellungsweiſe in dieſem Fragment iſt zwar holprig, aber doch unzweideutig verſtändlich (Dikduke Nr. 9 p. 41, Ginsburg the **Massorah III**, p. 41, 280, 295). ורע החרוש ברעה נמורה ולא יתאמן ולא יהדורה . . . . וידע כי כל המקרא שלם בלי חסרה כי נקודה זעירה תעמוד כמקום האות כקודה תועיל וסבר תסבירה וחסרון האות תעזרה, כמו עֲצֶר וְחֲצָה ואשה עֲצָרָה וירושלם בית הבחירה, ונב וְשַׁלַּח וכדומה להם בכל המקרא. Daraus ergiebt ſich, daß der Punkt angewendet wurde, um das fehlende Vocalzeichen oder die **mater lectionis** anzudeuten.

Es fragt ſich nun, wo wurde dieſer Compenſationspunkt angebracht? Einige Spuren haben ſich erhalten, woraus hervorgeht, daß ein ſolcher Punkt, der nicht als Diakriſe dienen ſollte, nicht oberhalb oder unterhalb des Conſonanten geſetzt wurde, auch nicht innerhalb des Conſonanten, deſſen Vocaliſirung er doch eigentlich indiciren ſollte, ſondern in den Nachbar-Conſonanten. In dem als Beiſpiel angeführten Wort רִצָּה das doch eigentlich רִיצָה geſchrieben werden ſollte, erhielt nicht das י den Compenſationspunkt, ſondern das צ, alſo רִצָּה. Darauf führen maſoretiſche Notizen, welche bisher nicht recht gewürdigt wurden.

Zu Ezechiel 11, 6 ומלאתים חללה notirt die Maſ. Marg. ג' כ"כ (בחוכים כן) בלישן und die Maſ. Mag. führt drei Stellen an und fügt hinzu וכל ירמיה דכותיה. In **Mas. finalis** zu רצותיה ungenau angegeben כ' בחוכים כן. Dieſe maſoretiſche Notiz fand **Frensdorff** mit Recht räthſelhaft (M. Magna p. 60 Note 6.) und kommt endlich darauf, daß etwas zu fehlen ſcheint. Aber was fehlt? Bei Ginsburg (the **Massorah I**, 480 Nr. 81) lautet dieſe Notiz ג' רצותיה וכל ירמיה דכותיה חצות d. h. an allen 3 dort aufgeführten Stellen und eben ſo in Jeremia, wo בחוצות vorkommt, hat das צ ein Dageſch. In der That iſt Jeremia öfter בחוצות ירושלם defektive geſchrieben, einigemal **plene**

Copisten oder Nakdanim, welche dieses vernachlässigt haben, setzten auch den Punkt bei Makkeph nicht, sie kümmerten sich nicht um die Absorption gleichlautender Consonanten. Dagegen die nakdanische Schule, welche im Gegentheil gegen Absorption und Assimilation empfindlich war, gebrauchte oder conservirte dieses Zeichen. Baers Behauptung, daß dieses Dagesch aus Unwissenheit vernachlässigt worden sei (Introductio in Proverbia, Leipzig 1880 p. XIV), ist nicht richtig. Der babylonische Codex kennt dieses Dagesch gar nicht. Es ist auch mit Recht nach Einführung des Makkephzeichen als überflüssig weggelassen worden. Die babylonischen Nakdanim waren bezüglich dieses Zeichens ökonomisch, ökonomischer als Baer-Dolitsch, welche aus einer sonderbaren Liebe zur scheinbaren Ursprünglichkeit es wieder einführen wollen. Diesen Punkt bei einem Makkeph-Zeichen kann man Dag. diaereticum nennen.

4) Eine höchst befremdliche Erscheinung ist der Punkt im ל des Wortes לֵאמֹר, so oft es im Pentateuch, zumal in Exodus Levitic. und Numeri in der Verbindung vorkommt וידבר ה' אל משה ל. Was noch wunderlicher ist, daß der Punkt im Lamed fehlt, wenn das Wort משה nicht vorangeht, also: וידבר . . . אל משה ואל אהרון ל oder . . . אל משה בארץ מצרים ל וידבר. Auch nicht Numeri 32, 20 ויאמרו בני גד ובני ראובן אל משה ל. Dazu kommt noch, daß in dem babylon. Codex (Petropolitanus) die Punktirung des ל in לאמר ebenfalls vorkommt in Jeremia, Ezechiel und Zacharia in der Verbindung: וידו דבר ה' אלי לֵאמֹר 1), aber

1) Am meisten kommt dieser Punkt in לֵאמֹר vor in Ezech. nämlich 30 mal von Cap. 3 bis 38. Nur 5 mal fehlt der Punkt, 24, 15; 25, 1; 27, 1; 28, 1; 30 1. Gewiß ist es auf Nachlässigkeit des Punktators zu setzen, der bereits die tiberianischen Vocalzeichen und Punkte vor sich hatte, sie hin und wieder hinzugefügt und manches Blatt ohne diese Zeichen gelassen hat. In Zacharia kommt es 5 mal in der angegebenen Verbindung vor, auch einmal 4, 6 ויען ויאמר אלי לאמר, fehlt

niemals in der Verbindung הדבר אשר היה אל ירמיה מאת ה׳ לאמר (Jer. 7, 1; 11, 1; 18, 1. — Ohne diese Seltsamkeit in den Propheten zu kennen, nur mit der Erscheinung im Pentateuch bekannt, suchten sie ältere Grammatiker zu erklären. Aber ihre Erklärung ist höchst verfehlt. Weder kann der Punkt (mit Kimchi) eine Art Zusammenziehung (רחיק) bedeuten, noch die richtige Aussprache des Vocals ל indiciren (wie Lonsano vermuthet). Auch Pinskers Erklärung, daß der Accent, ob distinctive oder conjunctive Einfluß auf Position oder Defekt ausübe, ist nicht stichhaltig, was Strack in den annotationes criticae zu Cod. Babylon richtig wiederlegt hat.

Die einzig richtige Erklärung kann nur dafür sein, daß der Punkt Pause indicirt. Da der Vers ידבר ה׳ אל משה לאמר oder וידבר ה׳ אלי לאמר sehr kurz gehalten ist, so konnte er den Irrthum veranlassen, daß er zum folgenden V. gehöre. Der Punkt indicirt also Trennung (wie in einer andern Erscheinung (o. S. 446), hier Pausal-Trennung. Ist dagegen der V. in der angegebenen Construktion durch mehrere Wörter verlängert, wie die oben angeführten Beispiele, dann verstand sich die Selbstständigkeit desselben von selbst, und der Punkt konnte wegbleiben. Auch in den Propheten fehlt der Punkt in längern VV. So in Jerem. an vielen Stellen mit längern VV. von הדבר אשר היה ... ל und mehrere mal in Ez. 1), auch in Jona 1, 1 ויהי דבר ה׳ אל יונה בן אמתי ל und 3, 1 ויהי דבר ה׳ אל יונה שנית ל. Man kann dieses Dagesch nennen D. diaereticum pausale. Es stammt sicher

---

aber 2 mal 7, 8 ויהי דבר ה׳ אל זכריה לאמר und 8, 1 ויהי דבר ה׳ צבאות, obgleich der V. ganz gleich ist dem V. 7, 4, wo der Punkt gesetzt ist. In Jerem. ist der Punkt am seltensten gesetzt, nur 1, 4, 11. An den übrigen vielen Stellen ist es ausgelassen. Eigen ist es, daß in 2, 1. der ursprünglich geschriebene Punkt in לאמר in derselben Construction wieder ausradirt wurde.

1) Nur in wenigen kurzen VV. fehlt der Punkt in Ez. 26, 1, 32, 1. 17, 1, was gewiß die Flüchtigkeit des Punktators veranlaßt hat.

lich aus der Zeit, als die Accente noch nicht eingeführt waren; denn nach Einführung derselben wäre es doch überflüssig gewesen. Er bestätigt also die Annahme, daß vor dieser Zeit für die Accente wie für Vocale ein nothbehilfliches Zeichen im Gebrauche gewesen sein muß.

5) Es sind noch anderweitige Spuren vorhanden, daß der Punkt zur Bezeichnung der starken Pause gedient haben muß. Er kommt nämlich bei einigen Wörtern in Silluk-Pause vor, wo der Ton Penultima ist mit Kamez נִשְׁמָה מוֹרְטָה גַּתָנִי und mit Zere חֻרְלוּ, (zweimal) וַיִּחְלוּ, יִחְלוּ (קָמְלוּ Jesaia 19, 5 ist controvers 1). Hierbei bezeichnet der Punkt nicht etwa Euphonie (להפארת), wie Kimchi annimmt, sondern Pause bei Penultima mit Vocalveränderung. Es ist auch in dieser Erscheinung ein D. pausale.

6) Es wurde auch noch sonst gebraucht, zum Penultima zu indiciren, wie Hiob 13, 9 תֶּהָתֵּלּוּ כִי Hosea 8, 10 וְיָחֵלּוּ מְעַט und wurde auch sonst für diesen Fall angewendet. Die Fragepartikel לְמָה hat im babylonischen System niemals Dageš, dagegen im tiberianischen immer, wenn der Ton Penultima ist. In Ben-Aschers Dikduke sind dafür die Regeln und die Ausnahmen gegeben, (p. 43 f., Nr. 56). Die dort gegebene allgemeinere Regel macht diese Bestimmung des Dageš noch deutlicher: כל לָמָה דגש טעמו על למד ישימו, וכל מעם אתו: לְמָה רפי טעמו על מ׳ם יקימו ובנעמו מלרע יגאמו בר מן חד. Dasselbe ist der Fall bei den Partikeln אֲנָה, אֲנָא, שֶׁמָּה, und auch bei הֲמָה, הֵנָּה, im Babylonischen ohne Punkt und im Tiberianischen mit Punkt versehen, weil Penultima, und endlich auch bei dem häufig vorkommenden Wörtchen יֶמָּה (vgl. Pinsker, Einl.

1) Inconsequent fehlt Hiob 29, 10 לְשׁוֹנָם דָּבְקָה der Punkt.

S. 103). Das Dageſch iſt alſo in dieſen Wörtern nicht characteristicum, etwa zum Zeichen der Verdoppelung, wie Geſenius nach der Analogie des Arabiſchen הַמָּה = הֵמָּה, annimmt, ſondern dient lediglich dazu, die Tonſilbe zu bezeichnen. Wahrſcheinlich dient auch das Dageſch in dem Pronomen אֵלֶּה zu demſelben Zwecke. Denn Verſchärfung der Silbe kann es nicht bezwecken, weil etymologiſch keine Berechtigung dazu vorhanden iſt. Im Arabiſchen iſt dasſelbe Pronomen אֵלַي ohne Teſchdid; der Punkt bezeichnet demnach die Accentirung der vorletzten Silbe, und man kann ihn Dagesch accentuale oder tonicum nennen.

7) Bisher hat ſich die Bedeutung des Punktes als Zeichen der Trennung gezeigt. Er hat aber ſcheinbar die entgegengeſetzte Beſtimmung, nämlich zwei Wörter, von denen das erſtere oder zweite kurzſilbig iſt, mit einander zu verbinden. Um indeß dieſe Erſcheinung recht zu würdigen und nicht in die Confuſion zu gerathen, welche Maſoreten und Grammatiker damit angerichtet haben, muß man von dem Vorkommniß des Dag. bei dem Conſonanten ר ausgehen. Dieſer Conſonant eignet ſich wegen ſeines ſchnarrenden Lautes im Hebräiſchen nicht zur Verdoppelung. Nichts deſto weniger hat in einer Reihe von Wörtern das ר im Anfang des Wortes einen Punkt. Eine Maſora ſtellt dieſe Wörter zuſammen (bei G. B. II p. 546 Nr. 7): אלין רישין דגושין: מרצת ראש, למעלה ראש, היא בא ירים, ארבת רָע, מאומה רָע, סרי רָדו, לא תקה רָע, מקנה רָך מקנה רָב. Die letzte Stelle (II Chron. 26, 10) iſt für Beurtheilung dieſer Erſcheinung inſtruktiv. Außer dem angeführten B. kommt מקנה רב noch dreimal vor, Numeri והיה רב ומקנה, Deuter. 3, 19 כי מקנה רב הם und Joſua 22, 18 ובמקנה רב מאד. An dieſen drei Stellen iſt das ר nicht punktirt. Wenn es nicht eine gedankenloſe Inconſequenz ſein ſoll, ſo muß die Differenz in irgend einem Umſtande zu ſuchen ſein. In der Chronik iſt מקנה

mit רב durch Makkeph verbunden, in den übrigen 3 Stellen aber nicht. Folglich hat der Punkt die Bedeutung der Verbindung und zwar aus der Zeit, als das Zeichen מקף noch nicht gebräuchlich war. Indessen darf dieses Dagesch doch im Grunde nicht als D. conjuct benannt werden, wie es die Grammatiker bezeichnen, und noch weniger richtig ist Ewalds Annahme, daß durch das Dagesch im ר, dieses schwach verdoppelt würde. Vielmehr indicirt das Dagesch im ersten Consonanten kurzer, einsilbiger Wörter, daß der Wortton darauf zu setzen sei, und daß demnach das voraufgehende Wort tonlos lauten soll. Der Punkt vertritt also vollständig die Stelle des Tonzeichens. Wenn auch in den übrigen oben angeführten Fällen das dem Worte mit punktirtem ר voraufgehende Wort in dem gegenwärtigen Texte ein Tonzeichen hat, so erkennt man schon aus dem Zurückwirken des Tones יִנְקָה רִים הָאֹבֶה, daß das conjunktive Tonzeichen lediglich die Bedeutung eines מתג hat in der dritten Silbe vor dem Hauptwort-Ton. Der Punkt im ר indicirt also recht eigentlich die Betonung des Wortes und zugleich auch die Tonlosigkeit des voraufgehenden. Dadurch tritt die täuschende Erscheinung ein, als wenn das Dagesch in diesem Falle die Conjunktion indicire. Es ist also auch als D. accentuale anzusehen.

8) Dieselbe betonende Bedeutung tritt auch aus einer andern Erscheinung ans Licht. Die von Jakob b. Chajim citirte Masora giebt an, daß viermal bei ויאמרו, zweimal mit der Verneinung לא und zweimal mit dem Pron. לו verbunden, das ל dageschirt sei. (Mas. M. zu Genes. 19,2 יאמרו לא ב׳ רגושים ויאמרו לא כי ברחוב נלין ויאמרו לא כי מלך ימלך וב׳ לו׳ חכמיו ויאמרו לו׳ und zu Daniel (ר׳ למד (רגשה החרש. Indessen sind die Stellen mit לו nicht gesichert. Norzi fand das dageschirte לו nur in einem alten gedruckten Ex., also allenfalls in einer Jacunabel-Ausgabe (zu Richter 18, 10) כמסורת . . . מנו מלה לו בכלל הרגושים ולא ראיתי כן כי אם במקרא דפום ישן und zu

Eſther 6,13 ויאמרו לו חכמיו בספר אחר מרדכי הלמ״ד רגשה. Alſo in der handſchriftlichen Bibel war das Pron. לו nicht dageſchirt. Aus welchem Grunde ſollte dieſe Conſtruktion mit לו differiren von den anderen zahlreichen Stellen? So bleibt nur der Punkt zweimal im לא, und hier giebt es entſchieden den Ton an: ויאמרו (אם) לא כי 1) und hebt die Verneinung hervor: Nein! Es iſt verſchieden von Gen. 38,21 ויאמרו לא-היתה בזה קדשה, Numeri 16, 12 ויאמרו לא נעלה, Sam. I, 12, 4 לא עשקתנו . . ו, Pſ. 94, 7 לא יראה ה׳, Jeſaia 37, 3, ו׳ לא הוא, Jerem. 6, 16—17 לא נלך לא נקשיב. Hier iſt die Verneinung nicht emphatiſch, und das Prädikat ſteht dabei. Daher fehlt auch der Punkt.

---

1) Entweder aus Inconſequenz oder aus geringerer Beſorgniß vor Mißverſtändniß iſt לא in Kön. I, 12, 2 nicht punktirt ותאמרו לי לא כי מלך. Daſ. 10, 19 ותאמרו לו כי מלך תשים haben auch LXX οὐχί.

(Fortſetzung folgt).

mit רב durch Makkeph verbunden, in den übrigen 3 Stellen aber nicht. Folglich hat der Punkt die Bedeutung der Verbindung und zwar aus der Zeit, als das Zeichen מקף noch nicht gebräuchlich war. Indeſſen darf dieſes Dageſch doch im Grunde nicht als D. conjuct benannt werden, wie es die Grammatiker bezeichnen, und noch weniger richtig iſt Ewalds Annahme, daß durch das Dageſch im ר, dieſes ſchwach verdoppelt würde. Vielmehr indicirt das Dageſch im erſten Conſonanten kurzer, einſilbiger Wörter, daß der Wortton darauf zu ſetzen ſei, und daß demnach das voraufgehende Wort tonlos lauten ſoll. Der Punkt vertritt alſo vollſtändig die Stelle des Tonzeichens. Wenn auch in den übrigen oben angeführten Fällen das dem Worte mit punktirtem ר voraufgehende Wort in dem gegenwärtigen Texte ein Tonzeichen hat, ſo erkennt man ſchon aus dem Zurückwirken des Tones יִנְקָה רִים הָאֵבָה, daß das conjunktive Tonzeichen lediglich die Bedeutung eines מתג hat in der dritten Silbe vor dem Hauptwort-Ton. Der Punkt im ר indicirt alſo recht eigentlich die Betonung des Wortes und zugleich auch die Tonloſigkeit des voraufgehenden. Dadurch tritt die täuſchende Erſcheinung ein, als wenn das Dageſch in dieſem Falle die Conjunktion indicire. Es iſt alſo auch als D. accentuale anzuſehen.

8) Dieſelbe betonende Bedeutung tritt auch aus einer andern Erſcheinung ans Licht. Die von Jakob b. Chajim citirte Maſora giebt an, daß viermal bei ויאמרו, zweimal mit der Verneinung לא und zweimal mit dem Pron. לו verbunden, das ל dageſchirt ſei. (Maſ. M. zu Geneſ. 19,2 יאמרו לא ב׳ תושים ויאמרו לא כי ברחוב נלין ויאמרו לא כי מלך ימלך וב׳ לו ויאמרו לו חכמי und zu Daniel (רנשה) ר׳ לסר החרש. Indeſſen ſind die Stellen mit לו nicht geſichert. Norzi fand das dageſchirte לו nur in einem alten gedruckten Ex., alſo allenfalls in einer Jacunabel-Ausgabe (zu Richter 18, 10) מנו . . . במסורת und zu מלה לו בכלל הרנשים ולא ראיתי כן כי אם במקרא דפוס ישן

Eſther 6,13 ויאמרו לו חכמיו בספר אחר מרדכי הלמ"ד רתשה. Alſo in der handſchriftlichen Bibel war das Pron. לו nicht dageſchirt. Aus welchem Grunde ſollte dieſe Conſtruktion mit לו differiren von den anderen zahlreichen Stellen? So bleibt nur der Punkt zweimal im לא, und hier giebt es entſchieden den Ton an: ויאמרו (אם) לא כי 1) und hebt die Verneinung hervor: Nein! Es iſt verſchieden von Gen. 38,21 ויאמרו לא-היתה בזה קדשה, Numeri 16,12 ויאמרו לא נעלה, Sam. I, 12,4 לא עשקתנו . . ו, Pſ. 94,7 לא יראה ה', Jeſaia 37,3, ו' לא הוא, Jerem. 6,16—17 לא נלך לא נקשיב. Hier iſt die Verneinung nicht emphatiſch, und das Prädikat ſteht dabei. Daher fehlt auch der Punkt.

1) Entweder aus Inconſequenz oder aus geringerer Beſorgniß vor Mißverſtändniß iſt לא in Kön. I. 12,2 nicht punktirt ותאמרו לי לא כי מלך. Daſ. 10,19 ותאמרו לו כי מלך תשים haben auch LXX οὐχί.

(Fortſetzung folgt).

Ueber die Bedeutung von תִּבְרֵא.

Eine halachisch-kritische Studie.

(Fortsetzung und Schluß).

c) Von den bekannteren Stellen, an welchen תִּבְרֵא angewendet wird, heben wir noch kurz hervor Sab. 92a 1) und Jebam. 13a 2). Am letztgenannten Orte handelt es sich nicht um einen Widerspruch in einer und derselben Mischna, sondern um zwei verschiedene Mischnajoth. Die Bedeutung von תִּבְרֵא erscheint hier klarer, und bietet keine Schwierigkeit, wenn darunter verstanden wird, Rabbi habe zwei einander widersprechende Mischnajoth in seine Sammlung aufgenommen. Abgesehen davon,

---

1) Vgl. die M. daselbst הַמְתַכֵּוֵן לְהוֹצִיא לְפָנָיו וּבָא לוֹ לְאַחֲרָיו פָּטוּר לְאַחֲרָיו וּבָא לוֹ לְפָנָיו חַיָּב. Hier war es Babli selbst zweifelhaft, welcher Widerspruch ursprünglich vorgelegen, den R. Eliasar durch תִּבְרֵא lösen wollte. Wie sich aus Jeruschalmi zur Stelle ergiebt, war es thatsächlich die zuerst ausgeworfene Frage, was denn der Unterschied sei zwischen dem ersten und dem zweiten Falle der M., die R.E. durch תִּבְרֵא beseitigte. Was den von Raba angenommenen Unterschied betrifft לְפָנָיו וּבָא לוֹ לְאַחֲרָיו הֵיכָא מַעֲלָה דְּפָטוּר דְּנַתְכַּוֵּן לִשְׁמִירָה מְעוּלָה וְעָלְתָה בְּיָדוֹ שְׁמִירָה פְּחוּתָה לְאַחֲרָיו וּבָא לוֹ לְפָנָיו הֵיכָא מַעֲלָה דְּחַיָּב דְּנַתְכַּוֵּן לִשְׁמִירָה פְּחוּתָה וְעָלְתָה בְּיָדוֹ שְׁמִירָה מְעוּלָה so fragt es sich, ob dieser Unterschied in den Ansichten die Mischnalehrer, die R.E. im Auge hat, begründet ist.

2) Es wird ein Widerspruch gefunden zwischen M. I 1, כֵּיצַד אִם מָתַן צְרוּתִיהֶן מְחֻתֶּרֶת הָיְתָה כֻּתִּי אוֹ אַחַת מִכָּל הָעֲרָיוֹת הָאֵלּוּ נְשׂוּאוֹת לְאָחִיו וְלֹא אִשָּׁה אַחֶרֶת מִתָּה בְּתוֹ אוֹ נִתְגָּרְשָׁה וְאַחַר כָּךְ מֵת אָחִיו צְרוּתָהּ מְחֻתֶּרֶת woraus sich ergiebt אֲפִילוּ כֻּלָּם וְלִבְסוֹף גֵּרֵשׁ und der M. III 7 ג׳ אֲרָיִם שֶׁנִּים מֵהֶם נְשׂוּאִים שְׁתֵּי אֲחָיוֹת וְאַחַר נָשׂוּי נְכְרִית גֵּרֵשׁ אַחַד מִבַּעֲלֵי אֲחָיוֹת אֶת אִשְׁתּוֹ וּמֵת נָשׂוּי נְכְרִית וְכָנְסָהּ הַמְגָרֵשׁ וּמֵת זֶה הוּא שֶׁאָמְרוּ וְכוּלָּן שֶׁמֵּתוּ אוֹ נִתְגָּרְשׁוּ צְרוּתִיהֶן מְחֻתֶּרֶת worauf R. Jirmija תִּבְרֵא antwortet, indem die erste M. der Ansicht מֵיתָה מְפַלֶּלֶת, die zweite der Ansicht נִישׂוּאִין רִאשׁוֹנִים מְפַלְּלִין entspricht. Jeruschalmi zur letzteren Stelle bemerkt einfach: לָא סוֹף דָּבָר כְּשֶׁגֵּרֵשׁ וְאַחַר כָּךְ כֻּלָּם אֶלָּא אֲפִילוּ כֻּלָּם וְלִבְסוֹף גֵּרֵשׁ. . . . אָמַר ר׳ יוֹחָנָן אַף ר׳ אֶלְעָזָר מוֹדֶה. Selbst aber unter der Voraussetzung, daß die in Rede stehende Frage abhängig sei von der Meinungsverschiedenheit zwischen R. Elieser und seinen Gegnern Jeba-

ob חברא überall angenommen werden muß, wo solches erscheint, wobei außer den angeführten Stellen noch andere in Betracht kämen [1]), haben wir die Bedeutung und den Ursprung derselben im Allgemeinen zu betrachten.

Wie sich aus einer Vergleichung in Babli ergiebt, bedient sich besonders R. Eleasar dieser Erklärung, aber auch R. Jochanan macht einmal von derselben Gebrauch (Baba M. 41 a) und zwar wird außerdem in Bezug auf ihn (Sanhd. 62 b) hervorgehoben, daß er es lieber bei dieser Erklärung bewenden ließ, als daß er annehmen sollte, ein und derselbe Ausdruck habe in der Mischnah eine doppelte Bedeutung; es war also seine Eigenthümlichkeit bei der Interpretation der Mischnah dem Wortsinne keine Gewalt anzuthun, auch wenn sich ihm bei der Prüfung der Quellen, aus welchen die Mischna geflossen ist, ein Widerspruch ergeben sollte. [2]) Hingegen treten im Jeru-

---

moth XIII 6, so ist es schwierig in der Mischna III 7. die Ansicht R. E's. wiederzufinden, da sich aus der unmittelbar vorhergehenden M. III 6 das Gegentheil ergiebt, denn daselbst heißt es: ג' אחים כ' נשואים כ' אחיות ואחד נשוי נכרית מת אחר מבעלי אחיות וכנם נשוי נכרית את אשתו ומתה אשתו של שני ואחר כך מת נשוי נכרית הרי זו אסורה עליו עולמית דואיל ונאסרה עליו שעה אחת. Angenommen nun נישואין מפילין so wäre es ja nicht nöthig den איסור vom Todesfall des ersten Bruders zurückzudatiren, sondern ein solcher wäre von vornherein gegeben, insoferne als der zweite eben verstorbene Bruder die eine Schwester heirathete, als die andere, die Gattin desjenigen, dem nun die Leviratsehe obliegen sollte, noch am Leben war. Vgl. überdies Jerusch. Gittin IX 1. רחיב ר' חנניה בשם ר' פינחס ניתני ששׁ עשׂרי נשׂים כר"א worauf die Antwort folgt תמן התורה אסרה עליו ברם הכא הוא אסרה עליו, welche Stelle von Tossaphot Jeb. 10 a s. v. לעולם citirt und erklärt wird. Denkt man jedoch an die Ansicht R. Elieſers in unſerem Falle, so ist diese Erklärung nicht haltbar, und die Stelle muß in einfachem Sinne genommen werden, was hier nicht zu erörtern ist.

1) Vgl. Pesachim 37 b, Baba Mezia 41 a, 82 b, Kidd. 63 b, Chullin 16 a, Keritoth 24 b, Menachoth 55 a.

2) Vgl. Snhedr. a. a. o. ר' יוחנן לטעמיה דלא מוקים מתניתא רישא כחד טעמא וסיפא כחד טעמא. Diese Anschauung bildet demnach einen Gegensatz zur Ansicht, welche seinem Lehrer, R. Jannaï Kidd. a. a. o. zugeschrieben wird, vgl. auch Jeruschalmi Kidd. zur Stelle und Jerusch.

schalmi R. Joch. und R. El. gleich häufig auf mit der Bemerkung תרין תניין אינן oder שני תלמידים שנו אותה 1). Bereits Frankel (Einleitung in die M. p. 172) vergleicht letzteren Ausdruck in Jeruschalmi Challah I, 6 mit der Parallelstelle Babli Pesachim 37 b, wo dafür תברא gesetzt ist. Es liegt nahe, daß תברא in Babli gleichbedeutend mit den erwähnten Ausdrücken in Jeruschalmi und mit denselben einerlei Ursprunges ist. Man ist daher versucht, R. Joch. als Urheber dieser Erklärung anzusehen, von dem dieselbe R. Eleasar übernommen habe 2). Wenn aber in Babli ohne Unterschied תברא da gesetzt wird, wo Jerusch. dafür תרין תניין אינן oder שני תלמידים שנו אותה gebraucht, so ist hervorzuheben, daß diese Ausdrücke selbst in Jerusch. nicht identisch sind und demnach auch תברא einen verschiedenen Sinn haben kann. Wo Jerusch. תרין תניין אינן anwendet, so handelt es sich zumeist um zwei verschiedene selbstständige Halachoth oder Mischnajoth, während שני תלמידים שנו אותה zu bedeuten scheint, daß eine und dieselbe Halachah oder Mischnah verschieden referirt wurde. Demnach muß in Babli, wo תברא vorkommt, erst näher untersucht werden, in welchem Sinne dasselbe zu nehmen sei. Ferner ergiebt sich aus einer Vergleichung von Babli und Jeruschalmi, daß manche Stellen im ersteren in die Categorie

---

Schebiit VII 8, wo R. Jochanan תרין תניין אינן behauptet, gegenüber der Meinung von ר' ועירא: יכל אנא פתר לה בתרין פתרוי wodurch die Behauptung von Babli bestätigt wird. Vgl. hingegen Menachoth a. a. O. אמר ר' פפא שים דחקינן ומקמינן מתניתין כתרי טעמי ולא מקמינן כתרי תנאי welcher Amora dementsprechend auch Chullin a. a. O. das Wort כחל in der Mischna in einen doppelten Sinne, bald als כחל מערה, bald als כחל בנין nimmt.

1) Vgl. Jerusch. Schebiit am a. O. Challah I 6. Sabb. a. a. O. Erubin I 7. Pesachim IV 6. Megillah I 4, Nedarim I. 1, u. II 4.

2) Jeruschalmi Challah a. a. O. bemerkt jedoch R Jochanan, daß er die Auskunft ר' הושעיה רובה von שני תלמידים שנו אותה erhalten habe. Wenn an einer Stelle in Babli auch ר' זירא mit der Bemerkung תברא auftritt, so ist auf sein Verhältniß zu R. El. hinzuweisen. R. Jirmija der Jeb. 13 a genannt wird, tritt der Bemerkung תרין תניין אינן entgegen an zwei Stellen Jerusch. Ned. am a. O.

von תברא gehören, die man sonst nicht dazu zählt 1). Wir schließen unsere Betrachtung mit dem Ergebniß, daß der Ursprung von תברא im Jeruschalmi zu suchen sei und danach auch im buchstäblichen Sinne genommen werden muß, daß zwei von

---

1) Vgl. Nedarim 18 b Pesachim 55 a. Jeruschalmi weicht hier, wie es scheint, von Babli ab. Zur Mischnah וחכמים אומרים ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל עיקר הלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין ער הנץ החמה wird Jerusch. bemerkt ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן ר' לא בשם ר' אלעזר שני תלמידים שנו אותה אמר ר' זעירה אשכחית אמר תלתא אינון חד אמר אסור וחד אמר מותר וחד אמר מנרנ worauf dann weiter folgt: היום אסור.

In Jeruschalmi möchte man die Worte שני תלמידים שנו אותה auf die vorstehende Mischna beziehen und die drei Tannaïm, von welcher R. Eira spricht, wären vielleicht der Reihenfolge nach der Ueberlieferer der Streitfrage zwischen ב"ש und ב"ה. R. Jehuda und R. Meïr, wenn auch aus der Tosephta cit. Babli Pesachim 2 b sich eine Schwierigkeit ergeben sollte in Bezug auf die Ansicht R. Jehuda's. In Babli jedoch heißt es: מעיקרא תנא מנרנא ולבסוף תני איסורא worauf die Antwort R. Jochanans folgt הא ר"מ הא יהודה דתניא איר יהודה ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל וכו' אמר לו ר' מאיר מאי ראיה יהודה ונליל לכאן אלא מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין מדקאמר ר"מ מנרנא מכלל דר' יהודה איסורא קאמר. Letztere Worte sind schwierig. Betrachtet man die Bemerkung הא ר' מאיר הא ר' יהודה als authentisch, so muß angenommen werden, daß der Widerspruch sich beziehe auf den Schlußsatz unserer Mischna und Mischna VI 1. מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין מקום שנהגו שלא וכו' während in unserer Mischna selbst zwischen Anfang und Ende insofern kein Widerspruch gefunden wurde, als R. Jehuda lediglich eine Thatsache unabhängig von der Halacha constatirt. Die Worte aber מדקאמר ר' מאיר מנרנא וכ"ו lassen erkennen, daß zum Theil in unserer Mischna selbst ein Widerspruch gefunden wurde. Abgesehen nun davon, daß diese Folgerung sich aus der angeführten Stelle nicht ergiebt, sind die Worte an sich unbestimmt. Bezieht sich: איסורא קאמר auf die Ansicht R. Jehuda's selbst, oder soll damit gesagt sein, daß es in נליל nicht als מנרנ sondern als איסור verboten war? — Dieser Unterschied ist nicht recht faßbar. Ueberdies folgt unmittelbar darauf: וסבר ר' יהוד' י"ד מותר בעשית מלאכה, welche Worte zwar gezwungener Weise erklärt werden können, doch mehr aber darauf hinweisen, das die ganze Auseinandersetzung nicht aus einem Guß sei. Wir haben übrigens bereits auf die Tossefta hingewiesen, aus welcher hervorgeht, daß nach der Ansicht R. Jehudas vom Standpunkte der Halacha man es mit einem Verbote zu thun hat.

נורנלירא (עסא לג) asalig' pl. von uslug „Ranke", Talm. אשלג Löw AP. 305.

שרנג i. e. שרדנא Löw 211 Hubb-ul Kinnabi „Hanfſame".

ירין Die Gloſſe מול ſcheint ſich auf den Satz אחרונים צריך ששמיל ידיו למטה zu beziehen, und mit dem Stamme mâla (doch auch i!) „Zur Erde herabhängen" verwandt zu ſein.

שלאבא (mit dem Syr. ſalbâ „vallis" Ahiêm II. 86 A. 8 c zuſammenhängend) hamâg (המאג), wohl eine unbelegbare Form des Verbum hamaja „ſich auf einmal ſatt trinken". Zu der Variante des ed. Ven. vgl. Arûkh (ed Crim.) s. v. שלבא פי' כנק דדי הכיר שמקלחין המים.

תרמוראי (חטא בין) hattâbîna pl. von hattab „Holzhauer" cf. Arûkh s. v. פי' עניים שמלקטין עצים ווא פרנסתן auch Raſi zu Sabb. 21 b. Ehönhaf, Hamaskir s. v. will die תרמוריים in Sabb. 31 a in תרמוריים verwandeln. Doch giebt es eine Stadt Namens Tirmidh in Chrarisni, das alte Choraśmia. Merkabdaſi, p. 291,6. Nathan ſchreibt auch תרמראים.

מקורולות (מרוה) umdawwavat un „gebreht, gerundet, rund,". cf. Arûkh s. v. פי' מעוקמות ואין בהן הידודין

קלורי (אשיאף) asjaifu, cf. Syaf „Kollgrimm."

לול (קפץ) Kafajun „Vogelbauer, Kâfig".

לצבותיה (פירוש לעמלה) ja'waluhu „er mögees bereiten".

אנאני Kearôth (Talm.) „Schüſſel".

נחתום (בכאו) Schabbaz „Bäcker (ſo zu leſen!)

כאביה (פתח) pithhô, Hebr.

חיטי קורתייתא, wo unſere Ausgaben קורדנייתא haben, wird als „Weizen von Minnîth" (Leoy III 158) erklärt, קרתייתא dann als „die Berge von Ararat", vgl. Raſi zu Peſachim 7 a.

קפילא (מבאך) kabbahun „Eduliorum venditor" de Goeje, Glossarium zu „Bibliotheca Geographorum tabicorum" p. 286.

מַצְבְּתא (שאעאב) (saab, cf. si'ab „Verzweigung“.

דקוניא (גראר) Ob der Glossator hier das Wort gaddar „heulos“, Verräther im Sinne hat? Arukh s. v. [illegible] טרון אותו בזכוכית. Der Sinn soll dann sein, daß die Gefäße für Glas gelten, obwohl sie es nicht sind.

בהיני (חסך) hasik (gewöhnlich haskatun) Dornstrauch, Löw 149, 194.

אפקותא. Das arabische Wort עלה wird irgend eine Abtheilung des Stammes ala „hoch sein“ darstellen, gemäß der Erklärung des Arukh. s. v.

בודיא (קצעה) Kasatun „Dachbedeckung mit Rasen“. (Neuarabisch). Die Leseart בריא scheint, angesichts des Persischen, Arabischen und Syrischen überall vorzuziehen Kohut, Arukh II. 17. Löw 342.

בריה (קאלב) Kalib „Gußform, Model.“ Die Stelle Sukkah 36 a scheint bei Levy und Kohut zu fehlen, obwohl sie bei beiden s. v. דפוס vorkommt.

מולגין (וסמט) yasmutu oder Samata. Mit heißem Wasser abbrühen (zum Enthaaren).

אנטיכי (כעין מטבק) „wie ein ainun mutabbakiun „ein Kochgeschirr“.

בקופץ (צאטר). Ob hier ein צ irrthümlich für ס steht? Dann wäre an eine Bildung der Wurzel satava zu denken, wofür Freytag aus dem Kamus die Bedeutung „gladio amputavit“ angiebt.

אלואתא (קצבאן) Kibbanun pl. von Kabibun „Zweig, Ruthe.

פצעילי (עראגן) urgunun „Bündel Datteln“ pl. aragin“.

הפלגם (וסט כבש) Wasit[el] Kabs „die Mitte oder Hälfte des Widders, eine Uebersetzung der Erklärung des Hai Gaon פלג־גם (Levy IV .47).

ערלה (אדא אכלת בפואכי גיר) idha aklata bifawaki (für פאכה)

gairun „wenn etwas anderes sich mit den Früchten vermengt hat."

כוזדאי (בוזדא). Es scheint, als ob der Glossator an כוזא dachte, denn bahut, pl. buhut bedeutet „großer Lügner".

טרגום (רשיש) dasis (atun) Weizenbrei".

טינעית (תנטרה) hintatun „Weizen". Der Glossator hatte wohl die Stelle Makhs. 3:4:5 ותן בו חמים ושנו im Auge.

קמי שפה (שך טוק) tauk „Kreis, Ring"?

נסדים (אלואח) lauh, pl. alwah „Brett.

אינדרוני — Hebr. חֶדֶר „Zimmer".

דוכסוסטום (גיר מכשור עפיצה). Die Glosse ist nicht ganz klar gairu mabsurin bedeutet „nicht geschält", mabsurun dagegen „geschält" d. i. von beiden Seiten. Der Glossator hat beide mit einander verwechselt. עפיצה soll wohl heißen, daß Galläpfeln, afusun, gebraucht wurden.

סלסול (נצאפה געלו) Nabasatun gaalu lahum „Reinheit (Vornehmheit) machte sie für sich". Die Wurzel nathusa wird jetzt im Orient nabusa ausgesprochen. Theit-ta-Bey: Contes Arabes Modernes, p. 218.

רוא [בי] (פלטאן) Sultan.

כופרא (טסר) busar pl. von busratun „weiße Datteln".

קרטליתא (סמט) sasat pl. asfat „Korb".

אספסתא (עשב) usb „Grünfutter".

אצטרובל (אל מטחנה) almithanatu „Mühle".

קלת (אלדגר גולאני) alhigru „Schoos"?

בור המים (פנמאם) sintas „Reservoir".

רוגית (יקד) wokir? „Wasserloch im Fels".

אגרדמים (צאחב סוק) sahib [es] suk „Markt-Aufseher".

והכרעה (רגחאן) zughanun „das Sinken der Wagschale".

אביר (רצאץ) rasasun „Blei".

עכץ (קדיד) lies Kazdir (Kasdir) „Zinn".

כלפי לוא (מקלוב) maklubun „umgekehrt" d. h. das Umgekehrte wäre weit einleuchtender (Levy s. v.).

בוא (אבוכה) anbukun „Rohr".

סיד (גיר) gaïr „ungelöſchter Kalk".

אונן (מג מעא) Irgend ein Derivat des Stammes Gama'a iſt hier gemeint; etwa magmaun?

הרדופני (דפלה) diflan. Nerium Oleander, Löw, p. 130.

מפקא (תארפאי) furfatun? „feine Speiſe".

ארד (פוקאע) fika'un pl. von fak'un „Trüffeln". Löw 303.

שליא (סקט) Saktun „Fehlgeburt".

Einige Gloſſen, die augenſcheinlich arabiſch ſind, für die ich aber mit den geringen Hülfsmitteln, die mir zu Gebote ſtehen, keine befriedigende Erklärung finden kann, habe ich weggelaſſen. Einige ſcheinen mir auch einer andern nicht-arabiſchen Sprache anzugehören.

Richard Gottheil.

Columbia College N. Y.
d. 19. Auguſt 1887.

Recenſionen.

1) W. Wickes, D D טעמי אמ"ת. A treatise on the accentuation of the three books of the O. T. Psalms, Proverbs, and Job. Oxford at the Clarendon Press 1881.

2) W. Wickes, D. D. טעמי כ"א ספרים. A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the O. T. Oxford at the Clarendon Press 1887.

Nur wer die außerordentlichen Schwierigkeiten zu ermeſſen weiß, mit denen das Studium der überaus verwickelten hebräiſchen Accent-Lehre verknüpft iſt, wer den ganzen Umfang des trockenen, an minutiöſen Einzelheiten überreichen Stoffes kennt, der erſt mühevoll zuſammengeleſen, dann ſorgfältig geprüft, geſichtet, geordnet werden muß, um ſchließlich im Zuſammenhange erfaßt und ſyſtematiſch verarbeitet zu werden, wird die gründlichen, in jeder Hinſicht vortrefflichen, ja muſterhaften Arbeiten des gelehrten Wickes zu würdigen im Stande ſein. Alle Vorarbeiten auf dem Gebiete der hebräiſchen Accent-Lehre ſind von W. nicht allein benutzt, ſondern weitaus übertroffen worden. Was die hebräiſch ſchreibenden Grammatiker und Maſoreten des Mittelalters, was die chriſtlichen Gelehrten der neueren und neueſten Zeit auf dieſem Felde geleiſtet, iſt zwar ſo gering nicht anzuſchlagen, als es nach manchen gelegentlich eingeſtreuten Bemerkungen W's. über die Leiſtungen ſeiner Vorgänger den Anſchein hat, und wir möchten den ſcharfſinnigen und höchſt verdienſtvollen Forſcher, der den einſchlägigen Arbeiten der Früheren doch wohl mehr als bloße Anregung zu danken hat, mit Verlaub an Ri. 14, 18 erinnern. Aber W. darf gleichwohl von ſich behaupten,

daß er nicht auf die Krücken fremder Unterſuchungen und Beobachtungen geſtützt, ſondern durchaus ſelbſtſtändig zu Wege gegangen ſei. Eigene Forſchungen, eigene Beobachtungen, ja ſogar eigene Entdeckungen ſind es, die uns von ihm in ſeinen beiden Arbeiten geboten werden. Wir wollen im Folgenden die Abhandlung über טעמי אמ"ת mit W.1, die über טעמי כ"א ספרים mit W.2 bezeichnen.

Daß Wickes über die allmälige Entwickelung und Verfeinerung des ohne Zweifel aus einfachen Anfängen herausgearbeiteten Accent-Syſtems nichts Neues vorgebracht hat, kann den Werth ſeiner Arbeit nicht verringern. Bei dem Mangel an Bibelhandſchriften aus der Zeit vor der Vollendung des Accent-Syſtems, bei dem völligen Stillſchweigen ſelbſt der älteſten Maſoreten und Grammatiker über die Entſtehung und Ausbildung der Accente ſind wir in dieſem Punkte auf vage Vermuthungen angewieſen. Der beſonnene Wickes hat es gefliſſentlich verſchmäht, in der Dunkelheit umherzutappen und ſich in ſeinen Forſchungen nur mit dem Gegebenen, Vollendeten beſchäftigt.

Das Hauptverdienſt ſeiner Arbeiten beſteht darin, daß er den Schlüſſel zum Verſtändniſſe der hebräiſchen Accentſetzung geſucht und gefunden, auf dem Wege der inductiven Methode die Grundgeſetze und Regeln der Accentuirung ermittelt und entwickelt, die Anwendung und Durchführung derſelben bis ins Einzelne verfolgt und ſogar bei ſcheinbaren Ausnahmefällen nachgewieſen hat, und dieſes Alles mit einem ſo hohen Grade wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und Zuverläſſigkeit, daß nach den von ihm aufgeſtellten Regeln viele Berichtigungen der Accente im textus receptus mit Leichtigkeit ſich vornehmen laſſen.

Was den Werth ſeiner Arbeiten erhöht, iſt die gewiſſenhafte Benutzung reicher handſchriftlicher Texte, ſowohl Bibel-Codices

als auch Maſora-Manuſcripte und handſchriftlicher Abhandlungen über die Accente. Sämmtliche benutzte HS. und gedruckte Texte ſind in den beiden Vorreden genau verzeichnet. Gelegentlich wird in der Vorrede zu W.s (p. VII—IX) der Nachweis geführt, daß der angeblich von Ben-Aſcher ſtammende ſog. Aleppo-Codex, von dem ein Blatt in photographiſch verkleinertem Facſimile dem Wickes'ſchen Werke (2) als Beilage vorangeht, unächt iſt.

Eine willkommene Zugabe bilden die Appendices zum Schluſſe. Der Anhang zu W.1 enthält das arabiſche Original der fälſchlich dem Ben Bileam zugeſchriebenen hebräiſchen Abhandlung über die Accente (abgedruckt unter dem Titel טעמי המקרא von Mercerus, Paris 1565). Wickes hat ermittelt, daß die arabiſch geſchriebene Abhandlung über die Accente der Auszug eines größeren, von einem ungekannten orientaliſchen Grammatiker verfaßten Werkes הדאיה אלקאר (hebr. הורית הקורא) iſt. Dieſen Auszug glaubt Wickes (Vorrede zu W.s p. XI) in einem Ms. der Ambroſiana, betitelt חזק עזרא, wiedergefunden zu haben und ſtützt darauf mit Recht die Vermuthung, daß der Verfaſſer desſelben, Eſra mit dem Schreiber des berühmten Thora-Codex ספר עזרא identiſch iſt.

Werthvoll ſind auch die 2 Appendices zum Schluſſe von W.s. Der erſte Anhang (p 130 ff.) behandelt eine Reihe von in Bezug auf die Accentuirung ſchwierigen oder bemerkenswerthen Bibelſtellen, der zweite (p. 142 ff.) beſpricht das ſog. babyloniſche Punctations-Syſtem. Es wird nachgewieſen, daß dieſes Syſtem keineswegs, wie man, geſtützt auf alte handſchriftliche Zeugniſſe, bisher angenommen hat, den מדינחאי angehört. Es iſt ein Irrthum, von einem babyloniſchen = orientaliſchen Punktationsſyſtem zu ſprechen, da vielmehr dieſes nicht das orientaliſche Syſtem ſchlechtweg, ſondern ein orientaliſches

iſt, von dem paläſtinenſiſchen abgeleitet und auf deſſen Grundlage gearbeitet iſt.

Wickes hat in dem Geſetze der einfachen und fortgeſetzten Dichotomie, der Theilung des Verſes in zwei Hälften und der weiteren Theilung der Vershälften in kleinere Abſätze den Schlüſſel der Accentuirung, ſowohl für die 3 poetiſchen als auch die 21 proſaiſchen Bücher gefunden. Doch iſt für die dichotomiſchen Caeſuren nicht etwa wie bei unſerer Interpunktion der Geſichtspunkt logiſcher Trennung der maßgebende, ſondern namentlich in den ספרים ג׳ ſind es die Forderungen rhythmiſcher Phraſirung, muſikaliſchen Wohlklanges, declamatoriſcher Emphaſe bei der Recitation, die auf die Accentſetzung beſtimmenden Einfluß üben. Auch die ſyntaktiſche Wichtigkeit einzelner Wörter im Satze iſt von weſentlicher Bedeutung für die Art der Verstheilung durch trennende Accente.

Die Einführung der Vocal- und Accentzeichen wird von W. auf Grund einer beſonnen durchgeführten Unterſuchung in das 7. Jahrh. geſetzt (W.2 p. 5 ff), um welche Zeit auch die ſyriſche und griechiſche Kirche die Zeichen für ihr Interpunktions- und Notenſyſtem völlig oder nahezu ganz vollendet hatte.

Ueber Eintheilung, Namen und Zeichen der Accente handelt in W.1 und W.2 je ein beſonderes Capitel (das zweite). Hieran ſchließen ſich ſowohl in W.1 als auch in W.2 die Abhandlungen über die einzelnen trennenden Accente und ihren Theilwerth. Bei jedem derſelben wird eingehend erörtert durch welche relativ untergeordnete Accente zunächſt die einfache Zweitheilung bewirkt wird, und durch welche bei fortgeſetzter Theilung die kleineren Dichotomieen gebildet werden. Ferner werden zu jedem trennenden Accente die servi und die Regeln ihrer bisweiligen Umwandlung und Vicarirung unter einander genau angegeben. Unter dem Titel Corrigenda werden zu jedem

trennenden Accente hingehörige Verbeſſerungen der in unſeren gedruckten Bibeltexten befindlichen Tonzeichen hinzugefügt.

Ueber die Transformation der Accente aus muſikaliſchen, für uns nicht mehr controllirbaren Gründen handelt W.1 cap. XVII. Auf muſikaliſche Gründe wird auch die Verſchiedenheit der טעמי אמ"ת von der Accentuation der übrigen bibliſchen Bücher zurückgeführt (W.1 p. 8).

Hervorzuheben ſind noch beſonders die beiden Cap. über Paſek (W.1 cap. XVI., W.2 cap. XIV), von W.2 p. 127 ff. ſind alle Stellen mit Paſek aus ספרים כ"א verzeichnet.

Zur Ergänzung und Berichtigung in Einzelheiten mögen folgende Bemerkungen dienen.

W.1 p. 2 n. 7: Bei Lombroſo in der Bibelausgabe von שצ"ט (1639) finden ſich unter dem Titel אמ"ת טעמי קריאת אופן nähere Angaben über den muſikaliſchen Werth der Accente der 3 Bücher. — Daſ. p. 3: Bei פיסוק טעמים Nedar. 37 a und פסקי טעמים Chag. 6 b iſt an טעמים „Accente" wohl zunächſt nicht zu denken, ſondern nur an das Abtheilen nach dem Verſtändniſſe. Um dieſes Abtheilen zu bewerkſtelligen, dazu dienten die trennenden Accente, die deshalb mit Recht den Namen טעמים erhielten. Für dieſe alſo ſind zuerſt Zeichen geſchaffen worden. Aber auch das muſikaliſche Moment der Melodie (נעימה) beim Recitiren machte immer mehr ſich geltend und fand weiteſtgehende Berückſichtigung in den ſog. verbindenden Accenten, die mit Recht נגינות genannt wurden. Daß die am ſtärkſten trennenden Accente die älteſten ſind, die am früheſten mit Namen genannt und in Tonzeichen umgeſchrieben wurden, erhellt nicht allein aus der Natur der Sache, ſondern auch aus dem Umſtande, daß die Namen derſelben, wie סלוק, אתנח und זקף immer und überall unverändert dieſelben geblieben ſind, während die Namen der ſogenannten משרתים, weil erſt ſpäter

hinzugekommen, eine ſchwankende Terminologie aufweiſen. Die Eintheilung der Accente in שרים und משרתים findet ſich bereits bei Ben Aſcher (שרים Dik. hat. 16, 10; 20, 1; משרתים daſ. 18,16 20,15). Doch deckt ſich dieſe Eintheilung nicht genau mit der in trennende und verbindende Accente. So iſt z. B. der Accent מסק (ſo viel als מירכא כפולה oder תרין חוסרין bei Ben Aſcher (Dik hat. 18) unter die שרים gerechnet, umgekehrt Azla l'garmeh und M'huppakh l'garmeh, bei Ben Aſcher שופר הרב genannt, (Dik. hat. 20), nicht zu der שרים unter den טעמי אמ"ת gezählt. Was Wickes (W'.1 p. 11) ſagt, daß der Eintheilungsgrund hierbei die Schwäche oder Stärke, die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Modulationen geweſen, will mir nicht einleuchten. Denn wenn den שרים im Gegenſatze zu den משרתים „a fuller and stronger modulation" zugeſchrieben wird, ſo ſcheint mir dieſe Annahme im Widerſpruche mit den Geſetzen der muſikaliſchen Recitation zu ſein, wonach gerade den trennenden, eine Pauſe bewirkenden Accenten die ſchwächere, geringere, ärmere Modulation zugeſprochen werden muß. In der That findet ſich bei Ben Aſcher ein deutlicher Hinweis darauf, daß den שרים die geringere, den משרתים die reichere Melodie zufiel. Vor den 12 Accenten der ג' מפרים werden die 8 שרים näher bezeichnet (Dik. hat. 20) als טעמים מכתיקים[1]) und als גבורים, בגרון ולשון אמודים als „ſtarke, mit Kehle und Zunge geſprochene, das Verſtändniß angenehm vermittelnde" Accente, die 4 משרתים hingegen als מחוברים, קטנים ולא מגבירים und als נטין, מפיקים, als verbundene, kleine und nicht hervorragende, Melodie ausſtrömende Accente. Ich glaube daher, daß die Träger der reicheren Melodie gerade nicht die trennenden, ſondern die verbindenden Accente geweſen ſind.

---

1) Sowie טעם bildlich das „Verſtändniß bedeutet, alſo iſt auch מכתיק, vom Geſchmacksſinne hergenommen, hier auf das Verſtändniß zu beziehen, vgl. Iſ. 12, 11 והלא אין מלין תבחן וגו׳.

W.1 p. 13 Z. 13 Ben Ascher's Bezeichnung für סלוק soll רוד (Dik. ha. 20) sein? Diese von Baer (טעמי אמ"ת p. 4) zuerst aufgestellte, mit Nichts begründete, von Wickes einfach nachgeschriebene Behauptung scheint mir unrichtig. אשרי האיש. רוד in den Accentnamen-Verzeichnisse am Ende der Ausgabe des Sepher harikma (p. 239) ist deutlich genug, außerdem hat Wickes selbst (W.2 p. 143) רוד als רביע in einer handschriftlichen Liste der Accentnamen gefunden. — Das. p. 14: סלק (Dik. ha. 20), das Baer und nach ihm W. mit עולה ויורד erklärt, halte ich für identisch mit סלוק. Ben Ascher's Worte בטעמים לא יחלק, ובשלשתם יש לו חלק bedeuten, daß סלוק, das sonst nicht unter den טעמים aufgezählt wird (vgl. Dik. ha. p. 18, wo wir in der That סלוק vermissen, wohl darum, weil סלוק in כ"א ספ' niemals als einziger trennender Accent in Verse erscheint), in ג' ספרים als טעם betrachtet wird. — Das. l. c. Ben Ascher's Bezeichnung für אתנח soll טרחא sein (nach Baer l. c.)? Aber das Verzeichniß am Ende des Sef. Harikma hat ישועתה טרחא, und ישועתה (Ps. 3, 3) ist mit שלשלת betont. Daß wiederum טרסא als Name für שלשלת sich findet, bemerkt Wickes selbst (W.2 p. 17 n. 35). Uebrigens hat auch Ben Ascher (Dik. ha. p. 20 Z. 14) רונה wahrscheinlich für אתנח. Was Ben Ascher l. c. Z. 10 vom טרחא bemerkt: בשלישת והרביעית יתכרף bedeutet, daß שלשלת sich mit dem dritten der Accente, תרץ und mit dem vierten, סלוק verbindet. Es folgt in der That auf שלשלת fast immer (s. W.1 67) טרחא und סלוק. Daß סלוק mit סלוק identisch, wurde schon oben behauptet, und daß תרץ dem רדי entspricht, welches Letztere widerum nicht weiter ist als ein טרחא praepositivum, ist bei Baer und W.1 p. 17 n. 35 bemerkt. — Da רביע bei Ben Ascher רוד heißt, so muß der Name תקף (Dik. ha. 20 Z. 9) einen anderen Accent bedeuten, vielleicht עולה ויורד, das als einer von den 8 starken Accenten) (שמונה שרים גבורים) den Namen תקף wohl erhalten konnte, und die nähere Angabe בשני דרכים מתנף

durch den erſt auf = dann abſteigenden Gang der Modulation gerechtfertigt. Jedenfalls iſt die Identificirung von תקף mit רביע bei Baer und W.1 15 nicht gut annehmbar. — W.1 p. 16 wird מתח wie bei Baer l. c. als זרקא erklärt. Dem aber ſteht entgegen, erſtens, daß מתח (Dik. hat. l. c.) nicht unter den 8 principes ſondern unter den ארבעה שקודים עמתם עקודים, alſo unter den משרתים angeführt wird, zweitens, daß מתוחה in einer alten Liſte der Accente (abgedruckt Dik. hat. p. 17) den ſonſt מאילה oder נמוכה genannten servus bedeutet. Es wird alſo מתח bei B. Aſcher ebenfalls denſelben Accent רחויה bedeuten und die Worte (daſ.). ומתח פשנה ועונה עם אחיז חונה וכורכה מקומות ישתנה והוא מרם נמנה beziehen ſich vielleicht auf die Stellung des Accents רחויה vor dem אתנח (חונה) und auf die oftmalige Umwandlung des רחי in סונח oder מידכא (ſ. W.1 p 60).

Daſ. p. 17: נצח heißt das סוף bei B. Aſcher. Dieſe richtige Erklärung wird auch durch das Verzeichniß am Ende des Seph. harik. beſtätigt: כל חוסי. נצח. Gemeint iſt כל חוסי בך (Pſ. 5, 12) Der Name נצח dürfte mit dem bibliſchen מנצח zuſammenhängen. Daſ. p. 18 רחק, das nach Baer mit שלשלת identificirt wird, ſcheint vielmehr B. Aſcher's Name für זרקא zu ſein. Hierfür ſpricht vor allem die Notiz לא הלך . רחק in dem alten Verzeichniſſe, auch heißt שלשלת in dem ſog. babyloniſchen Syſtem זרקא מסלסלא (ſ. W.2 p. 143 n. 1). שלשלת führt bei B. Aſcher, wie wir oben gezeigt haben, den Namen מרף. — Unbegreiflich iſt mir, wie Baer und nach ihm Wickes (p. 22 ff.) in B. Aſcher's Schlußworten von והמשרתים an (Dik. hat. p. 20 §. 15) die Namen der servi haben finden wollen. המעולה ſoll das אולא bedeuten, בין für מרחא ſtehen, שכל (W¹ p. 22 n. 62), wofür Baer ועטל vorſchlägt, der Name für גלגל ſein, מסלא für צנורית! Solche gezwungene Andeutungen ſind durch nichts gerechtfertigt. Und die einfache Erklärung liegt ſo nahe, bietet ſich völlig ungeſucht dar! והמשרתים זה יסודם המעולה, היורד והעולה והשפוה וחולה,

בין והשכל סמולא וג׳, mit dieſen Worten ſchließt B. Aſcher ſein Cap. über die Accente der 3 Bücher. ׳וחזרד והעולה וג „bald auf- und bald abſteigend, bald ſich windend und ſchwebend" (sc. dem Tone nach), alſo werden die משרתים ganz allgemein charakteriſirt. Man vergleiche nur zu יורד den entſprechenden Terminus שופר נרח bei Chajug und דרך שחויה (Man. du Lect. ed. Derenbourg p. 75); zu עולה vgl. עלי bei B. Bileam und Chaj., דרך רום in Man. du Lect.; פונה bedeutet ſo viel als מרחיק und findet ſich auch als Name für den Accent מרחיק gebraucht (W.1 p. 22); zu תולה vgl. Dik. hat. p. 16, Z. 15: כל טעם יש לו עלה למה נתלה ולמה נתלה „bei jedem Accent giebt es eine Urſache, warum er entweder kurz abgeſchnitten iſt oder ſchwebend." Aus Baer's Darſtellung in טעמי אמ׳ת (p. 4 ff.) iſt nicht erſichtlich, ob über den als Accentnamen gedeuteten Worten des B. Aſcher die Accent-zeichen ſchon im Ms. ſich vorgefunden haben oder erſt von Baer nach ſeinen Erklärungen geſetzt worden ſind. Ich vermuthe das Letztere, aber ſelbſt wenn die Accentzeichen ſchon im handſchriftlichen Texte ſich fänden, wäre deren Richtigkeit darum nicht minder anzuzweifeln. Zur Erläuterung der Accentnamen in Dik. hat. l. c. füge ich noch hinzu, daß נייח רד ועולה (Z. 14 daſ.) צנורית mit מרחיק oder צנורית mit מירכא zu bedeuten ſcheint. In der Liſte der Accente (am Ende des Seph. har.) findet ſich נייח . קומה, und auch die Angabe B. Aſchers טעם בראש תיכה יעלה ופעם לימין יסלה weiſt deutlich darauf hin, daß es ſich um einen praepositivus handelt, der am Anfang des Wortes, bisweilen ſogar zur Rechten desſelben ſeine Stelle findet, was bei צנורית zutrifft. Warum aber Ben Aſcher nur vier משרתים (nämlich שופר לגרמיה, das bekanntlich in 2 Accente אולא לגרמיה und מרחיק לגרמיה zerfällt, צנורית und טרחא) rechnet? Wohl darum, weil er die melodiſchen Accente, נגן מפיקים, aufzählen will, deren Zahl nur vier beträgt, die melodieloſen משרתים aber nicht beſonders mit Namen nennt. גלגל müßte ſonach zu den melodieloſen משרתים gehört

haben, oder es ließe ſich, wenn wir dieſes nicht annehmen wollen, das Fehlen des Accentnamens גלגל bei B. Aſcher auch damit erklären, daß es mit סוף zuſammen zu einer Tonfigur, נצח genannt, gerechnet wurde. — W.1 p. 22 Z. 1 f. הפוך l. הפוך; daſ. Z. 11 מגרנר heißt das גלגל auch bei El. Prov. in בשם קדמון. —

Zu W.2 p. 18. Ich möchte nicht annehmen, daß der Name טפחא von der dieſen Accent begleitenden Bewegung mit der „ausgebreiteten Hand" herrühre. Ich glaube vielmehr, daß טפחא einen „ausgebreiteten, gedehnten" Ton (ähnlich wie משטא von פשט) bedeutet. — Daſ. p. 23 שופר מכרכל ſoll „an ornamental note" bedeuten? Ich möchte lieber ähnlich wie bei שופר קלקל, den Namen von dem „gewundenen" Tone herleiten. קלקל (vgl. Ez. 21, 26) deutet auf einen „geſchüttelten, hin und her bewegten" Ton (vgl. den Namen מרך). — Daſ. n. 60 גלגל für מונח dürfte aus קלקל entſtanden ſein. — Daſ. p. 25 n. 66 שופר גלגל für דרגא iſt nicht, wie W. meint, ein von dem unwiſſenden Kalonymus erfundener Name, ſondern findet ſich bereits bei Moſ. Kimchi in מהלך, wahrſcheinlich von dem rollenden Tone גלגל genannt.

Mit ſcharfer Beobachtungsgabe und ſicher leitendem Gefühl hat Wickes die Feinheiten des Accentuations-Syſtems zu ergründen gewußt, den trennenden Werth der Accente ermittelt, ihre gegenſeitigen Beziehungen, ihre Wechſelwirkung auf einander und die Geſetze ihrer Aufeinanderfolge näher beſtimmt. So wird z. B. das Verhältniß von Segol zu Athnach unterſucht, (daſ. p 71) und erſteres als Subſtitut für Sakef nachgewieſen, an deſſen Stelle es lediglich aus muſikaliſchen Gründen in beſtimmten Fällen eintritt. — Beſonders reiche Ausbeute gewähren die Arbeiten des überaus gewiſſenhaften Wickes für die Berichtigung der in unſere Bibelausgaben eingeſchlichenen Accentfehler.

An 500 Stellen, wie die Indices zum Schluſſe ergeben, ſind theils verbeſſert, theils mit Bezugnahme auf die Accente erläutert.

Faſſen wir unſer Urtheil über Wickes' Leiſtungen kurz zuſammen, es ſind meiſterhafte und muſterhafte Arbeiten, lichtvoll und gründlich, von unſäglichem Fleiße und feiner Beobachtungsgabe zeugend, unentbehrlich für jeden, der mit dem Studium der hebräiſchen Accente ſich befaſſen will. Fügen wir zum Ueberfluſſe noch hinzu, daß die Correctheit des Druckes nichts zu wünſchen übrig läßt, die äußere Ausſtattung dem Rufe der Univerſitäts-Druckerei Clarendon Press entſpricht.

Porges.

Abhandlungen.

Grammatische und masoretische Studie zur heiligen Schrift.

Die mannigfache Anwendung und Bedeutung des Dageſch.

(Schluß).

Dieſer Umſtand iſt noch erhärtet durch die Notiz einer Masora, welche möglicherweiſe von Ben-Aſcher ſtammt. In dem Bibelcodex, geſchrieben von Samuel b. Jacob vom J. 1008 — 1010, angeblich nach einem Codex von Ahron Ben-Aſcher, (Collection Petersburg, B. 19) findet ſich zu Spr. 26,17 eine masoretiſche Notiz, welche beurkundet, 1) daß nur die Negation לא zweimal punktirt iſt (alſo nicht לֹא), wie oben angegeben, und 2) daß auch viermal in Verbindung לֹא־לוֹ das Wörtchen לֹ punktirt iſt: לֹא־לוֹ ויאמרו לא: ו ונשוו (nämlich Geneſ. 38,9; Habakuk 1,6; 2,6; Spr. a. a. O.). In der Verbindung לֹא־לוֹ, welche in unſern Ausgaben (die letzten 3 Stellen) mit Makkaph verſehen iſt, indicirt eben der Punkt die Betonung des לֹ. Unſere Ausgaben und auch die recipirte Masora erwähnen dieſes Dageſch nicht, eben weil es in Folge der Tonzeichen überflüſſig geworden iſt.

Die Verneinungspartikel לא hat noch an 3 Stellen einen Punkt, von dem die Masora eine vage Notiz hat. Zu König.

I, 11, 22 ויאמר לא כי שלח תשלחני hat die M. p. ג׳ בטעם פסק ודגש. Die übrigen 2 Stellen ſind weder dabei, noch in der M. fin. angegeben. Es ſind gewiß die St. Geneſis 18, 15 ויאמר לא כי צחקת und Joſua 5, 14 ויאמר לא כי שר צבא, wo hinter ויאמר ein Paſek angebracht iſt, aber nicht ein Dageſch im לא. Vgl. die anonyme Grammatik (Manuel p. 420): ויאמר לא כי צחקת הוה מקצת המלמרים יקרא אותו ברגש לא ואין כשר. Alſo auch darüber beſtand eine Differenz der Maſoreten. Indeß an dieſen drei Stellen war der Punkt gewiß angebracht, um die Verneinung durch die Betonung zu accentuiren. Man könnte vermuthen, daß das לא an dieſen und den zwei früher behandelten Stellen der Punkt, d. h. die Betonung indicirt wurde, damit der Leſer nicht verſucht ſei, zu leſen לאֿכי, wie die vulgäre Redeweiſe nach der Miſchna war לא כי אלא (z. B. Schebuot 8, 7 לא כי אלא סלע הלויתני). Der Punkt deutet alſo richtig die Trennung an. Einmal haben auch die Punktatoren gedankenlos nach dem ſchlechten Sprachgebrauch לאֿכי verbunden (Jeſaia 30, 16 לאֿכי על סוס ננוס. Conſequent hätte auch hier geſetzt werden müſſen לא כי | ותאמרו. Das Makkaph in den obigen St. iſt bloß angebracht, um auch ויאמר theilweiſe von לא zu trennen[1]). Wie mißverſtanden Ewald dieſen Punkt hat, ergiebt ſich daraus, daß er meint, es ſollte die Verſchmelzung des erſten Lautes in den zweiten bedeuten, etwa Wa-jomel-lo Aber wozu wäre denn das Paſek angebracht? (Vgl. darüber w. u.).

Manches Räthſelhafte iſt dadurch erklärt, daß der Punkt, mit welchem die Grammatiker nichts anzufangen wiſſen, die Betonung des Wörtchens indicirt, was ſpäter meiſtens durch einen Diſtinctivus anſchaulich gemacht wurde. So z. B. iſt das Jod im Wörtchen יה an 4 Stellen mit einem Punkte verſehen (Jeſ. 94) zweimal יה nämlich יראה יה ולא תימרו יה und eben ſo Pſ. 118

1) Jeremia 42, 14 iſt wenigſtens richtig getrennt לא כי durch einen Diſtinktiv.

יסרני יה : קראתי. Die Masoreten sind in großer Verlegenheit, was sie mit diesem Dagesch anfangen sollen, da es gar nach der Endung mit einem langen Vocal im voraufgehenden Worte vorkommt: ני תי ט! Da wo sich die Masoreten nicht zu helfen wissen, statuiren sie eine Ausnahme (vgl. M. Mag. zu Ps. 74 und zu Daniel 5). Der Punkt ist aber hier eben so wenig exceptionell, wie bei den früher angeführten Pausal-Fällen und bei לא. Es indicirt hier die Hauptbetonung auf das Wörtchen יָהּ, dem das vorangehende wiewohl mehrsilbige Wort untergeordnet werden soll. Diese Betonung und das Verhältniß der Unterordnung ist später durch das distinktive Tonzeichen und מקף regulirt. Vor der Einführung dieser Zeichen sollte es der Punkt indicieren.

Man kann also den Punkt in allen diesen Fällen, da er die rechte Betonung bezeichnet: Dagesch orthotonicum nennen, und wenn er nach einem damit zu verbindenden Wörtchen zu stehen kommt, ihn als orthotonicum et conjunctivum bezeichnen. Das erste paßt für die Fälle משה לֵאמֹר oder אלי לֵאמֹר, אַךְ־הוּ לְמַה חוֹלִי der zweite für die Fälle mit dageschirtem ה also מחצת הַאִישׁ, bei לא לִי und לא und bei תיסרנו יָהּ.

7. Das Dagesch orthotonicum-conjunctivum umfaßt aber sehr viele Fälle, und gerade in diesen Fällen haben es Masoreten, wie alte und neue Grammatiker verkannt. Es kommt nämlich bei der Verbindung zweier kurzsilbiger Wörter in dem ersten Consonanten des zweiten vor, und zwar steht der Punkt oder soll er stehen in der Regel, wenn das erste mit dem Vocal ַ, ָ oder ֶ endet, selten mit den Vocalen ִ, ֵ, ֹ oder ֻ. a) Wenn das erste Wort einsilbig ist, also מה und זה (זוּ), also וה־דברו, מה־פעל. In der Regel ist dann das Wörtchen mit dem folgenden makkaphirt. — b. Wenn das zweite Wort einsilbig

oder zweisilbig mit Penultima ist (מ ל ה ו ע י ר א) und die letzte Silbe des ersten von Natur unbetont (oder durch Zurückrücken des Tones (נסוג אחור) tonlos geworden ist — also כְּ אָתָה בָּה und נָשְׁבָה בּו (eigentlich נָשְׁבָה). — c) Auch bei mehrsilbigen Wörtern, wenn die erste Silbe des ersten mit einem Nebenton (מתג) versehen ist, und die letzte Silbe tonlos ist תִלְבַּשְׁנָה בְּנוֹת הַמֶּלֶךְ. Der erste Fall wird von den meisten Grammatikern רחיק genannt, und die beiden letzten אתי מרחוק 1). Die alten Masoreten und Grammatiker haben dieses Dagesch als forte angesehen und Rücksicht darauf genommen, daß die Aspirata (בגדכפת) dadurch afficirt worden, d. h. die Aspiration verlieren. Sie haben aber nicht die noch häufiger vorkommende Erscheinung berücksichtigt, daß auch andere Consonanten den Punkt haben, und er daher nicht bloß zu Ehren der Aspirata eingeführt worden sein kann. 2) Ben-Ascher behandelt in den Dikduke einzig und allein die Aspiration oder Induration der Aspirata in gewissen Fällen (Nr. 29 סימן א״יה ובגד כפ״ת), ohne auch nur anzudeuten, daß das Dagesch doch viel zahlreicher in der Verbindung eines

---

1) Ben-Ascher scheint den Terminus רחיק noch nicht gekannt zu haben, sondern nur אתי מרחוק (Dikduke p. 29): וכל מה דסמיך לבגד כפ״ת במקף נידן כאתי מרחוק לעולם: כמו מַה־בֶּצַע.

Es scheint allerdings, daß er Zwillingswörtchen mit Makkaph ebenfalls dazu zählt; aber er führt doch nur Beispiele auf, deren erstes Wort Segol hat: וכל טעם אשר אין עם השלש נקודות, (הנגון) ד ג ש כגון אשר תכסה־בה.

Die vielen Beispiele mit ֶ erwähnt er nicht. Der anonyme Grammatiker (Manuel d. lecteur p. 387 f.) bezeichnet grade das, was bei Ben-Ascher als אתי מרחוק bezeichnet wird, als רחיק auch ohne Makkaph. Am richtigsten ist die Angabe bei Kimchi, daß nur, wenn das erste Wörtchen einsilbig ist, als רחיק gilt, dagegen wenn dieses mehrsilbig ist, auch mit Makkaph, als אתי מרחוק.

2) Es ist noch eine Andeutung vorhanden, daß gerade die Aspirata von diesem sg. Dagesch Conj. nicht tangirt wurde. Der Nakdan Jekutiel (aus dem 12 t. Jh.) bemerkt in der Einl. zu seinem Werke עין

Worts mit den Pronomina לִי, לְךָ, לוֹ, לָנוּ, זֶה, אֵת und mit נָא und שָׁם und ſonſt noch häufig vorkommt.

Was ſoll nun dieſes Dageſch ſe in? Die nichtsſagende Auskunft D. euphonicum ſollte gar nicht mehr gebraucht werden, denn eine Verſchönerung der Ausſprache kann das Ohr darin keineswegs finden. Dagesch forte kann es eben ſo wenig ſein, da es auch in dem unverhärtbaren ר vorkommt, welches ſonſt nicht einmal eine „ſchwache Verdoppelung (nach Ewald) duldet. Allenfalls würde noch Dagesch conjunctivum paſſen. — Aber woher kommt die Willkür in dem Vorhandenſein oder Fehlen dieſes Dageſch? Luzzatto, Pinsker und S. Baer haben ſich abgequält, Regeln für dieſes Dageſch zu ſtatuiren (der Erſtere in Bikure ha-Itim, a. a. O., der zweite in Einl. zu dem babyloniſchen Punktationsſyſtem p. 112 und der dritte als Zugabe zu ſeiner Ausgabe der Proverbien unter dem barbariſchen Titel: de primarum literarum dagessatione). Allein die Ausnahmen ſind ſo zahlreich, daß keine der aufgeſtellten Regeln dafür ausreicht. Abgeſehen von der Differenz der Ba-

---

הקורא (mitgetheilt von Heidenheim zu Pentateuch Meor Enajim zu Geneſis p. VIII), daß in dem oben sub c angeführten Fall die Aſpirata mit geringer Ausnahme bleiben. אלו דגושין בעלילת דדוק על סתג כגן שמה קברו . . ועשית קערותיו . . אשירה לאדוני. כֹּה יַעֲשֶׂה. אכל לפני בגדכפ״ת לא כן כי אם רפה כסתג כגן אֵלֶּה תּוֹלדות לָמָּה תַּעֲמד ואם תחתיה תעמוד. בר מן ב׳ מי כמוֹךָ בָּאֵלִם וישמה הלעולם. עבית כשית: אביך קניך משונים ודגושים שלא כדין. Dieſe wichtige Bemerkung widerlegt direkt die von Luzzato aufgeſtellte Regel, nach welcher gerade שמה קברו Raphe und ארצה כנען und ונפילה טורלת dageſchirt ſei (in Bikure ha-Itim Jg. 1829 S. 101). Luzzato beruft ſich auf angeblich correkte Ausgaben. Aber dieſe folgten nicht einer ſichern Regel, denn ſie haben ולמדה בניהיכם, ותעשינה תועבה ותאכנה פארתיו, המה בני צדק Raphe.

bylonier und unſerer Ausgaben bezüglich der Poſition und Omiſſion dieſes Dageſch (bei Pinsker a. a. O.) herrſcht auch in unſern nach der Maſorah veranſtalteten Ausgaben eine unbegreifliche Inconſequenz und Willkür. In Klaſſe a) iſt nur conſequent das Dageſch hinter מַה geſetzt, bei זֶה dagegen ſchon nicht, öfter זֶה דֹּבֵר, ohne Dageſch im ר, ebenſo bei זֶה יִהְיֶה. Zweimal זֶה סִינַי ohne Dageſch, ebenſo זֶה וֹלֵךְ, dagegen זֶה מוֹבֵחַ: זֶה פָּרִיָּה: וְזֶה פָּרִי wo Baer ein Dageſch ſtatuirt (a. a. O. p. X. Note). Man könnte dieſe Erſcheinung in der Differenz von Makkaph ſuchen; allein die Frage bleibt, warum haben die Nakdanim das einemal זה (זֶה) mit dem folgenden Worte makkaphirt und den Punkt dabei geſetzt und ein anderes Mal nicht. Man kann ſich dieſe Inconſequenz nur erklären, daß ſie nicht einer beſtimmten Regel folgten, ſondern von den ihnen vorliegenden Codices abhängig waren. Da, wo ſie den Punkt vorfanden, haben ſie ihn beibehalten.

Noch mehr Willkür herrſcht in der Klaſſe b). Von dem anonymen Grammatiker erfahren wir, daß einige Abſchreiber in dieſem Falle Dageſch geſetzt haben, andere wieder nicht (Man. p. 387). יש מלות אותיות יש בהן חלוף בין הסופרים מקצת אומרים דגש והן בכלל אוגידה ומקצת אומרים רפה והקורא רשאי בהן. והן כמו עם ו גאלת וכן והלא כגעת, בחודש השמיני בחמשה וכן וידי כשמע וידי כאשר חמו והיה כי יבאו ויהי בראותם וידי כהוציאם ודומה סלם חלוף. Bei Ben-Aſcher ſind einige dieſer Beiſpiele erwähnt und die Regel gegeben; nach וידי immer Raphe (mit Ausnahme bei gleichlautenden erſten zwei Conſonanten (Dikduke p. 30): וכל אחר ויהי רפי וידי כשמע . . . . אבל אוד נא כגבר תלציך: והלא וכגעת. כי כגבה שמים כל זה וכל הדומה לו רפי). So hat es

1) Kimchi ſcheint dieſe Notiz mißverſtanden zu haben. Er ſtellt nämlich die Regel auf, daß, wenn ein Wort mit zwei Aſpirata beginnt, das erſte Raphe ſei, eine Erweiterung der Regel von הדומה, aspirata

Ben-Ascher bestimmt; aber es gab andere Nakdanim, welche auch in diesen Fällen theils Raphe, theils Dagesch gesetzt haben.

Näheres erfahren wir darüber aus einer Notiz bei Kimchi, daß über diesen Punkt eine durchgreifende Differenz zwischen Ben-Ascher und Ben-Naphtali geherrscht zu haben scheint, daß der letztere nach einer tonlosen Silbe mit ־, welche mit der mater lectiones endet (also ־ֵה) den Punkt nicht gesetzt wissen wollte, und daß er demnach die Regel אחי מרחיק רגש bei rück-

---

Geminantia, auf כ״פ, כ״ב, und zählt als Ausnahme auch 3 auf, אני כְּפִיק, קרחו כָּפֵחִים,והיה כְּבוֹאֲךָ nach einer Masora und außerdem noch . . dann fügt er hinzu, daß beim Zusammentreffen von וְהִיא כְּמוֹרַחַת כ״ג die beiden Masoreten differiren: וכף ונימל פליגין עליה הלא ישׁ שקוראין רפ ה והיא קריאת כִּגְעַת אזר נא כגבר חלציך, nämlich בן אשר, וישׁ שקוראין דגש והיא קריאת בן נפתלי. Allein Ben-Ascher betrachtet gar nicht zwei durchweg heterogene Aspirata als Geminantia, sondern nur כ״פ (p. 30): וכל בי״ת פ״ה נידון כבי״ת בי״ת. Er hat also nicht bloß die von Kimchi angeführten, sondern auch וְיהִי כְּבֹאֲךָ eben dageschirt, wie וְיהִי כְּבוֹאָם (das.). Dagegen ist das Raphe bei כִּגְעַת, כִּגְבַר, כְּגִבְעָה aus einem andern Grunde bei Ben-Ascher Rapha, differirend von Ben-Naphtali. Ueberhaupt war die Aspiration der Aspirate בגדכפ״ת nach vocalischem Auslaute des voraufgehenden Wortes schwankend und Differenz der Masoreten. Ein arabisch geschriebenes Compendium der hebr. Grammatik an der Spitze eines handschriftlichen Pentateuchs, von welchem Derenburg einige Notizen gegeben hat (Revue des études juives Jg. 1882 p. 275 f.), erweitert die oben gegebene Differenz ins Allgemeine. Nur bei den 7 Stellen אגידה (w. unten) wird das Aspirat dageschirt, dagegen in anderen Stellen wird eine Divergenz der Grammatiker תם כלם אכר גיר האולאי (גיר אלאוגירה . פי סכע מואצע) כסרו אלאצל ותגעו רגש לכתם כלף בין אצחאב אלדקדוק ולים מנמע עלידם. „Dann über andere Wörter außer diesen (sieben) durchbrachen sie die Regel und bewahren das Dagesch, und sie bilden eine Divergenz unter den Lauten der Grammatik und es giebt keine Uebereinstimmung bezüglich derselben.“ Dieser Passus stammt gewiß aus älterer Zeit.

gerücktem Accent nicht anerkannt hat. Kimchi's Notiz iſt indeß nicht ganz klar. Er führt zuerſt (Abſchnitt אחוי אחוית) eine Reihe von Beiſpielen an, welche zur Klaſſe אתי מרחיק gehören und dennoch Raphe ſind: אך אם הנח שאחר הקמץ הגדול או הקטן נסתב לא ה ר נ ש המלה אשר אחריה כרוב: כמו וילדה־לו. מצאה בית סלאה נת נוספה בו . . . . . ומעטים נמצאו בדגש בקמץ גחל כגון ש עטרה־לו אמו וכן נמצאו בספרים מרחיקים כי סלאה נת בדגש אבל בן נפתלי כתב כי היא רפה. Daraus folgt, daß wenn das אתי מרחיק in סלאה נת nach Ben Naphtali als Raphe gilt, um ſo eher die früher angeführten 7 Beiſpiele oder vielmehr die meiſten Stellen, worin die tonloſe Silbe ה vor einem מלה תעירא ſteht. Es kann aber daraus geleſen werden, daß Ben-Aſcher ſelbſt das Raphe in dieſer Klaſſe angenommen, und daß er nur סלאה נת eben ſo als Ausnahme wie שעטרה לו dageſchirt hat. Damit fällt die Regel, welche Luzatto (an a. O. S. 104) והמין השני aufgeſtellt und mit vielen Beiſpielen belegt und Baer ebenfalls auseinandergeſetzt hat (p. XI § 6 b), völlig über den Haufen, trotz der ſcheinbaren Begründung, welche der letztere hinzugefügt hat. Die Regel: si tonus penultimae prioris illae retro cessit (ונסוג אחור) eaque syllaba est producta, cujus accentus vicem Metheg stabilis et firmi (?) implet, item tenuis inchoans dagessatur. Exempla ילדה־בן etc. Dieſe Regel haben aber die Alten nicht beachtet, ſondern in den meiſten Fällen die Aſpirata nicht dageſchirt. Der anonyme Grammatiker führt kein Beiſpiel auf, daß auch bei נסוג אחור ein Dageſch eintrete, ſondern er bezeichnet lediglich als רחוק, wenn die Penultima von Natur betont iſt, als Beiſpiele והגית בו, ואעידה בכם, סלאח נת und מצאה כית. Aber nicht Beiſpiele wie ועכריה באו. Dieſe Beiſpiele mit der Form perfecti feminini hat er oder ſeine Autoritäten als ſelbſtverſtändlich ohne Punkt gefunden.

Aber auch abgeſehen davon, woher kommen denn die Aus-

nahmen? Warum ſollen מצאה בית und die meiſten Stellen Raphe ſein, dagegen שעטורה לו, והחויקה בו, וישבה בם, שלחה לו, ערבה לו, ונשקה לו und למה באת Dageſch? Welchen Anſpruch haben dieſe Stellen auf Ausnahme? Ferner, wie kommt es, daß das Wort in Verbindung mit והיתה bald Dageſch hat והיתה ואדם לנפש היתה: und bald als Raphe erſcheint והיתה תהו. Warum iſt es nicht in dem letzten Falle נסוג אחור?

Auch die Regel, welche Luzzato und Baer aufgeſtellt haben, daß, wenn der ה־ oder א־Laut zum Stamme gehört oder nicht für Matheg geeignet iſt, das Dageſch nicht eintritt, erleidet ſo viele Ausnahmen, daß die Regel hinfällig wird. תרה לי נטה לו und viele Beiſpiele bezeichnet Norzi als dageſchirt, und in Biblia Rabbinica ſind ſie Raphe (vgl. Luzzato a. a. O. p. 100). In dem Codex Babylonicus ſind Stellen עלה מת und andere Raphe, dagegen עשה לנו dageſchirt und viele andere (bei Pinſker Einl. 112, 115), für welche Baer mit apodiktiſcher Gewißheit das Raphe vindicirt (p. XII) Contra si accentus retrogressus etc. Alſo Willkür, nichts als Willkür bei Poſition und Defectus des Punktes.

Noch ſchlimmer ſteht's mit der Klaſſe c), daß auch bei mehrſilbigen Wörtern, wie die erſte Silbe des erſten den Nebenton hat, und das zweite Wort Penultima iſt, Dageſch eintreten ſoll. Die alten Grammatiker ſprechen gar nicht von dieſem Dageſch. Die recipirte Maſora führt das Dageſch bei ועשית קערותיו nur als Ausnahme an (vgl. w. u.). Nur mikrologiſche Punktatoren haben einen exorbitanten Gebrauch daran gemacht und zwar in der Zeit, als bereits die Grammatiker es verdrängt hatten. Wir beſitzen ein Zeugniß darüber, daß nur Mikrologen in dieſem Falle Dageſch geſetzt haben, und daß es andere gegeben hat, welche es wegließen, bei Norzi (zu Exod. 15, 8):

דבספר דקדוק ישן מצאתי לשון זה רוב הוקנים שמרגישים על מי כמכה בָּאלים וכן קף של קערתיו, סמך של ועשית סירותיו וכן הרכה מפני הסתג אשר מחש בין לנגינה. Alſo weil viele Punktatoren die mit dem Nebenton verſehene Silbe als ein ſelbſtſtändiges Wörtchen angeſehen haben, führten ſie die Routine ein, dem ersten Conſonanten des zweiten Wortes dieſes mit einem Dageſch zu verſehen, wie bei מלה ועירא. Aber ſelbſt dieſe Mikrologen gingen keineswegs ſo weit, in Folge dieſes Dag. die Aſpiration der בגרכפ"ת aufzuheben, im Gegentheil ſie haben dieſe in dieſem Falle intakt gelaſſen (vgl. o. S. 477 N.). Sie müſſen demnach in den Codices in dieſem Falle das Dageſch nicht angetroffen haben, wie es thatſächlich auch in unſeren Ausgaben fehlt. Sie waren vorſichtiger als Luzzato, welcher ohne Einſchränkung auch bei בגרכפת das Dag. geſetzt wiſſen wollte (a. a. O. p. 101) ואני אומר בטח כי גם . . ולמדנה בְּנותיכם, וכן ותעשנה תועבה . . . . ראוים להדגש. Was Luzatto als höchſt ſicher annimmt, iſt im höchſten Grade unſicher, ja geradezu falſch. Aber auch die Regel, welche Baer für die Poſition dieſes Dag. angiebt, wenn er auch die Ausnahmen bei den Aſpiraten zugiebt (p. XII; 6 d), iſt nichts weniger als geſichert. Sie iſt nach dem Beiſpiele der mikrologiſchen Grammatiker aufgeſtellt; aber dieſe haben die Bedeutung des Dageſch verkannt, aus einigen Ausnahmen eine Regel gemacht, weil ſie die mit מתג verſehenen Silbe überſchätzt und ſie zum Range eines Wortes erhoben haben. Man könnte ſie als deutſche Nakdanim vermuthen, welche einen unſinnigen Gebrauch von מתג gemacht haben, weßwegen Lonſano mit Recht die Lauge ſeines Spottes über ſie ausgeſchüttet hat קצתי ברוחי מספרי רוב הגעיות . . . ששמו האשכנים בספרים וקראום מתג. ואני קורא אותם מתג לחמור. Die älteren Nakdanim und Grammatiker kannten eben ſo wenig dieſen exorbitanten Gebrauch des מתג, wie das Wort ſelbſt. Sie ſprechen lediglich von einem געיא und wollen es äußerſt beſchränkt angewendet wiſſen. Der alte Nakdan Pinehas kannte nicht einmal das געיה (o. S.). Andere haben es nur

angewendet beim Schewa im Anfange des Wortes und zur Diakriſe, ob das Schewa mobile oder quiescens iſt (Manuel p. 369 fg. p. 373 נמצא הגעיה תוכיח במקצת מקומות על תוצאות השוא אם הוא נח או נע. Allenfalls wurde es noch angewendet bei der שנה, ראה, um die Derivation zu beſtimmen, ob von ישנו, ירא oder ישן, ירא. Die Regeln über געיה in Dikduke (Nr. 32), ſtammten ſchwerlich von Ben-Aſcher, da die ſonſt von ihm angewendete Reimerei fehlt, und der anonyme Grammatiker ſie nicht aufgenommen hat, der doch ſonſt ſo viel von Ben-Aſchers Regeln mit Haut und Haar copirt hat. Aber ſelbſt dieſe Regeln gehen nicht ſo weit, überall die dritte Silbe vor der Tonſilbe ebenfalls durch מתג zu betonen. Der Thurmbau der Regeln über מתג, von Heidenheim aufgeführt משפטי הטעמים von p. 34 bis 60 und nach ihm von Baer in Merx' Archiv I S. 56 fg. 194 fg.), dieſer ganze Bau hat Flugſand zu ſeinem Unterbau. Hat nun die zweite oder dritte Silbe von der Tonſilbe nicht den Rang eines Nebentones etwa in הבה נתחכמה und in den vielen von Jekutiel Nakdan aufgeführten Beiſpielen, ſo kann die vorausgehende tonloſe Silbe ה(הָבָה) ſich nicht daran angeſchloſſen haben, und der erſte Conſonant des zweiten Wortes kann nicht mit Dageſch verſehen ſein. Ueberhaupt iſt die ganze Regel c) vom Dageſch bei zwei mehrſilbigen Wörtern wahrſcheinlich aus einem Mißverſtändniß hervorgegangen 1). — Die Klaſſe c) ein

1) Der anonyme Grammatiker führt von ältern Nakdanim ſieben Stellen als Ausnahme an, wobei wieder die Regel der Aſpiration aufgehoben iſt. Dieſe 7 nennt er אוגירה, weiß aber keinen Grund dafür anzugeben (Manuel p. 386 f.). בגרכפת רפין לעולם חוץ מן אוגירה ופסיק ורחיק ואתי מרחיק וכ' אותיות צבותות . . . וזה הוא פירושן. אוגירה יש בה שבע מלות ד' בשירת הים 1) כי גאה גָּאָה 2) וחכרו 3) מי כָמכה נאדר בקדש 4) ידמו כָּאבן. וחד בירמיה 5) ונלאתי כַּלכל. וחד בישעיה 6) ושמתי כַּרכד. וחד בדניאל 7) וחכמה כַּחכמת. הללו המלות סמוכין לאוי"ה . . . והן בדגש ונקראין

Dageſch im erſten Conſonanten des zweiten Wortes, wenn es mehrſilbig oder zweiſilbig mit ultima iſt, und das erſte mit

---

אוגירה ואין להם טעם אלא קבלה היא ביד סופרים איש מפי איש. Ganz dieſelbe Benennung mit Aufführung derſelben 7 Stellen hat auch die arabiſche Grammatik (citirt o. S. 479 N.) פאמא אל אוגירה . . פהי פי סבע מואצע לא גיר פי נפיע אלמקרא. ארבע״ ה פי . . . שירת משה. Auch dieſe weiß keinen Grund für die Ausnahme anzugeben. Nebenher ſei bemerkt, daß dieſe maſoretiſche Notiz jedenfalls älter ſein muß, als die der recipirten Maſora. Denn dieſe kennt nicht den Terminus אוגירה und zählt vielmehr Ausnahmen von der Regel auf (w. u.).

Alſo in alter Zeit wurden nur 7 Ausnahmen mit Dagesch nach vocaliſchem Auslaut angenommen. Der Grund der Ausnahme, den die zwei angeführten anonymen Grammatiken nicht zu kennen geſtanden, iſt theils von Einigen gegeben, und theils läßt er ſich ermitteln. Für die Verhärtung des כ in יִדְמוּ כָּאבן wird in einer Notiz in Mas. Marg. als allerdings kleinlicher Grund angegeben: die Rückſicht auf Euphemismus in der Rede von Gott (z. St Exod.) רגושים (?) הר מן י״ח בתר יהו״א בלא מבטל כרי שלאי ראה כמחרף: יִדְמוּן אָב. Derſelbe, nur noch abſurdere Grund wird für die Verhärtung in dem zweimaligen מִי כָּמֹכָה באלים ה׳, angegeben, daß man nicht etwa מִיכָה leſen ſoll, was an das Götzenbild Michas in der Erzählung des Buches Richter erinnern würde, was unanſtändig in Verbinduug mit dem Namen Gottes wäre (M. Mag. 3. St. und Norzi zu Pſ. 35, 10). ונרגש כרי שלא יראה כאומו ה׳ מִי כָמֹכָה בשירת הים. כי או העביר פסלו שנ׳ ועבר בים צרה ואומרים זה הוא פסלו של מיכה ולפי זה יש פסיק בין כמכה | באלים. Merken wir uns, aus welcher fernliegenden, kleinlichen Rückſicht die Aſpirata zuweilen verhärtet und ein Punkt geſetzt wurde. Auf das Wort באלים, das Raphe ſein ſollte, wurde wegen Euphemismus verhärtet und ein Peſik vorher eingeſchoben. Für die Verhärtung von כַּדְכֹד und כַּלְכֵּל hat Kimchi den Grund angegeben, damit beide Sieben gleichklingen ſollen, (was umgekehrt verleitet hat zu leſen קוֹ הַדּוּ gleichklingend mit אבני בֹּהוּ). Endlich bei גאה גאה und חכמה כחכמת wurde wohl eine Pauſe gemacht, wie überhaupt bei gleichklingenden Wörtern, die durch פסיק indicirt wurden.

Demnach war in älterer Zeit uur in den 7 Stellen der Punkt angebracht. Bezüglich der übrigen ähnlichen dagegen beſtand eine Dif-

einem unbetonten ה endet, muß daher vollständig eliminirt werden. Wie nachgewiesen, kannten die ältern Nakdanim diese Regel garnicht, und bezeugt ist es, daß sie nur mikrologische Grammatiker eingeführt haben (o. S. 482). So bleiben nur die zwei Klassen, bei denen dieser Punkt in Anwendung kommt, und am häufigsten, wenn das erste Wort tonlos endet und das zweite kurzsilbig ist (מלה ועירא). Aber auch dabei herrscht, wie wir gesehen haben, Confusion und Inconsequenz (o. S. 477 f.). Woher stammt dieser Wirrwarr? Einzig und allein durch Verkennung des Punktes in seinem Ursprung. Wie das ר punktirt wurde in Verbindung solcher zwei Wörter מעה֫ך :מאומה֫ך doch nicht etwa, um diesen widerhaarigen Consonanten zu ver-

---

ferenz der Masoreten. Diese sieben sind bei Ben-Ascher schon um 3 vermehrt (Dikduke p. 29). עם כגרכפ״ת ירפי֫ ולא יתחלפו חוץ

עם ז, nur aufgezählt sind außer den 7 noch: מן עשרה פסוקים גאלת und רתבריא, גרבריא. Die fehlende zehnte St. ist כל עצמתי תאמרנה ה׳ מי כמֹוך, das wegen der Gleichheit mit demselben Worte in

Liebe an Meere gedankenlos ebenfalls punktirt wurde, und zwar von beiden Masoreten B. Ascher und B. Naphtali (vgl. Norzi zu Ps. 35); nur ז גאלת hatte B. N. Raphe. Nach Ben-A. nahm auch Chojug dieselbe an (ספר הנקוד ed. Nutt p. 127); nur fehlen da das zweitmalige גאה גאה und מי כמוך . . כל עצמתי. Zu diesen zehn fügte die recip. Masora noch eins hinzu, nämlich ועשית קְעָרוֹתָיו (zu

Daniel 5). Wohl zu merken die Stelle סירותיו ועשירת kommt nicht dabei vor. Das Samech hat also nicht einmal Ben-Ascher punktirt. Denn der Punkt in קערותיו kann noch ein ratio gehabt haben, daß das ק gelesen werden soll קערֹתיו nach dem Nakdan Joseph aber nicht für סירותיו. Erst Kimchi fügt auch dieses סירותיו, als mit Dagesch versehen, hinzu, außerdem noch סבכא פסנתרין und nach einer obskuren Masora auch nach גאלת בזרע עמך. Aus den ursprünglichen 7 wurden nach und nach 12, ja sogar 13, da einige auch noch מי כמכה בָאלים als Ausnahme statuirt haben, obgleich es zur Regel gehört,

da ein Pesik vorangesetzt wurde. Und aus den hinzugekommenen, jedenfalls controversen Ausnahmen wurde eine Regel gemacht, welche Baer nach Jekutiel aufgestellt hat. LXXII das. und worauf Delitzsch schwört.

doppeln, sondern lediglich um das letzte zu betonen (o. S.), ebenso bei den übrigen kurzsilbigen Wörtern mit jedem beliebigen Consonanten לבה נא, היתה זאת, עמדה לי. Es ist vielleicht ursprünglich gar nicht beabsichtigt worden die Aspirata תעשה בו, שבה פה זה פרי, durch Position dieses Punktes zu verhärten, so wenig wie bei קומו צאו oder סורו רדו, wo die Annahme der Verdoppelung Unsinn wäre, sondern lediglich die Verbindung dieser Wörtchen und die Betonung des letzten zu indiciren (o. S. 449). Diese Anwendung des Punktes war nothwendig, so lange die Accentzeichen noch nicht eingeführt waren. Nach der Einführung derselben war der Punkt überflüssig geworden; daher haben ihn einige Nakdanim weggelassen, aber auch diese nicht consequent, andere wieder haben ihn beibehalten, da sie ihn in den Codices vorgefunden haben. Mit einem Worte, die Verkennung des Dagesch tonicum hat die heillose Verwirrung bezüglich des Dagesch veranlaßt.

8) Noch kommt der Punkt in einigen Codices bei gewissen Wörtern mit Makkaph vor, der ebenfalls verkannt wurde: אֶת־שְׁמֹם, חֲמֵשׁ־שָׁנִים, כָּל־מַלְכֵי, בְּכוֹרוֹת צֹאן שִׁכְבַת־זֶרַע. Es ist lächerlich anzunehmen, daß der Punkt ein Indicium für Assimilirung der beiden Consonanten, des letzten des ersten mit dem zweiten des letzten sein soll, daß man etwa כל מלאכה lese: com-mlachah (Gesenius Lehrgeb., Ewald § 92). Da es doch dabei nicht darauf ankam zu statuiren, wie die Wörter im Leben phonetisch geklungen haben, sondern lediglich für das Vorlesen aus der heiligen Schrift, daß jedes Wort, jede Silbe und jeder Consonant deutlich hörbar sei, so dürfte keine Verschmelzung zugelassen, ja sie mußte verhütet werden. Diesen Umstand hat Kimchi richtig auseinandergesetzt und gegen die Ibn-Ganach's Hypothese von der Assimilation geltend gemacht (Michlol p. 25 b): וכתב ר' יונה כי יתכן ההבלע

ויתן־לי להבליע הנון . . . וכן יחפץ ונבו, מארץ זכרם להבליע הצדי כזין . . . . אכל הנראה בעיני בקריאה שעריך אדם להזהר בעוד שיקרא בתורה ובנביאים ובכתובים לבאר התיבות והאותיות ולהפריש בין הדומות . . . אבל כדברו בלשון הקדש . . . אפשר שיותר לו זה להבליע אות באות מן הדומות. Ibn-Ganach, welcher die Assimilation als möglich annahm, hat sich von dem Arabischen leiten lassen; aber das Arabische ist eine lebende Sprache. Bei der todten und nur für die Lektüre der heiligen Schrift gebrauchten hebr. Sprache ist im Gegentheil die Assimilation so sehr vermieden worden, daß eben zu diesem Zwecke das Pesik eingeführt wurde, um unter andern die Verschmelzung des Homöoteleuton und Homöarakton zu vermeiden (o. S. 432). Der Nakdan Jekutiel warnte geradezu vor der möglichen Assimilation bei ähnlichen Consonanten יהר הקורא לתת רוח בין הדבקים (En-ha-Kore bei Heidenheim חומש מאור עינים (Einl. zu Genesis). Er zählt die Möglichkeiten der Verschmelzung auf, die vermieden werden soll: יש דלת מחודדת בזין ובשין כגון וילד זקונים עד שוב עד שקר . . . יש תיו מחודדת בזין כמו קטרת זרה ויש תיו מחודדת בשין או בסמך את שרה את שמו ודומיהם. Also ת könnte mit ש assimilirt werden, daher soll auch diese Assimilation verhindert werden. Es mußte also ein Wink gegeben werden, nicht bloß חמש שנים auseinanderzuhalten, sondern auch את שמם und ת von ו in שכבת זרע, und auch die Liquida כל מלאכה zu trennen. Womit ist der Wink gegeben worden? Nun auch dazu wurde von einigen Nakdanim der Punkt verwendet, daher das Dagesch in der oben angeführten Verbindung. Der Punkt soll auch hier Trennung indiciren.

9) So bleiben nur noch wenige Erscheinungen übrig, bei denen der Punkt auffallend ist, bei שָׁדַד, כָּרַת. Nun diese Erscheinung erklärt sich selbst. כָּרַת soll hier Passivum sein gleich כִּרַת, um es aber nicht als activ zu lesen, ist der diakritische Punkt ge-

ſetzt. Auch in שִׁד und לְשַׁד iſt eine Diakriſe angedeutet, und wohl auch in שָׁרָשׁ, daß es nicht geleſen werde wie שָׁרָשׁ. Auch in der נֶפֶשׁ מָרָה in einigen Codd. indicirt das Dageſch die Diakriſe, daß es Subſtantiv iſt, und nicht Adjectiv von מָרָה=מָרַת mit langem Kamez.

10) Die Punktirung in den Wörtern, הוֹלְלוּ כְבוּדָה, עֲרוּמִים נוֹלָדוּ und auch einmal יוֹלֵד כּוֹלָם (Jerem. 31, 34), welche Kimchi auf-führt, wie die Punktation תְּלוּנוֹת (o. S.) ſtammt aus der Zeit vor der Einführung der Vocalzeichen, und dient dazu den Vocal anzudeuten. Nach Einführung derſelben iſt der Punkt ſtehen geblieben. Dazu gehört wohl auch כְּלִמָּה, das ohne er-klärlichen Grund das Dag. hat, und מִשְׁסוֹת einmal משסה Keri מְשִׁיסָה.

Wenn man von dem Punkt abſieht, welcher vor Einführung der Vocalzeichen zur Unterſcheidung oben oder unten geſetzt zu werden pflegten (o. S.) und nur den Punkt innerhalb des Buchſtabens betrachtet, ſo zeigt es ſich, daß ſeine Verwendung ſehr mannigfaltig war. Wir haben bereits dieſe Verſchiedenheit, wie ſie in den Bibelausgaben mit Maſora vorkommen, kennen gelernt. Außer dieſen Fällen kommt der Dageſch-Punkt noch in einigen Er-ſcheinungen vor, welche nur in einzelnen Codices angemerkt ſind.

11) Es gilt als allgemeine Regel, daß der ſchwächſte Gut-tural א nicht verdoppelt werden kann. Folglich durfte er nach der vulgären grammatiſchen Regel nicht Dageſch haben, das doch nur D. forte ſein kann. Nichts deſto weniger wird ein ſolches Dag. in drei Fällen notirt: יביאו לו und תביאו לחם ישמו עמותיו לא ר או ויביאו לו iſt aber controvers. (Vgl. Norzi zu Hiob 33, 21). In den 3 Fällen ſoll das א, weil es penultima iſt und vor einem מלה ועירא ſteht, folglich leicht unhörbar wer-den kann, hervorgehoben werden. Das Dag. bedeutet alſo hier

מפיק א. Aber außer diesen waren in Codices noch 16 Wörter mit dageschirtem א angebracht. Masora finalis sub א Nr. 3: י״ו מלין דמפקין א׳ . . . ואביאסף לצאנאכם וכו׳. Diese Notiz ist alt, sie findet sich in Codex Petropolitanus vom J. 916 als Rand-Masora zu Chaggai 1, 13 beim Worte במלאכות. Sie lautet in Anfang מפיק א״מן י״ו מלין אלף בדגש. Es sind größtentheils solche Fälle, in denen das א leicht stumm gelesen werden könnte, wie נאור, באוש, ובאורע, ואביאסף, das nezar gelesen werden könnte statt neezar.

12) In einigen handschriftlichen Bibeln ist ein Consonant in einigen Wörtern mit einem Punkte versehen, dessen Bedeutung völlig räthselhaft ist. In einem Hamburger Codex (III, dessen Schreiber, nach Frensdorffs Vermuthung, der bekannte Simson Nakdan gewesen sein soll) hat das Wort מחסה im Samech einen Punkt, auch ברזל, גרזן, כרמל, יעזר. In andern Codd. auch מחזון, רעמה, יעקב, יחמר, יעקם, (Vgl. Gesenius Lehrgebäude der heb. Sprache § 19, 3 und Pinsker Einleitung rc. . S. 177). Dieses Dagesch ist eine seltsame Erscheinung. Auch in den Ausgaben kommt in einigen Wörtern dieses räthselhafte Dag. vor, ממגורת, ביקרותיך und besonders in solchen Fällen vor einem Aspirat, wo es den Schein hat, als wäre es Dag. forte in עקבות, עצבי, עגבי und anderen, selbst in ר, in הרדיפות in einigen Codd.

Es ist nur erklärlich, wenn man davon ausgeht, daß dieser Punkt aus der Zeit stammt, in welcher die Vokalzeichen, und also auch das Schewa bei vocallosen Consonanten noch nicht eingeführt waren. Es hat sich gezeigt, daß selbst nach eingeführter Bezeichnung bei Vocallosigkeit die Unterscheidung zwischen Anlaut und Auslaut noch immer so zweifelhaft blieb, daß Regeln dafür gegeben werden mußten. Das Schulhaupt Pinehas, wie gesagt, einer der ältesten Nakdanim, bezeichnete den Anlaut durch

Schnell-Patach (o. S. 436). Wie wurde nun der Auslaut bezeichnet? Denn von selbst verstand es sich nicht, wenn ein vocalloser Consonant in der Mitte lautbar gemacht werden sollte. Es ist so wenig selbstverständlich, da die Alten auch einen solchen nach einem langen Vocal als Auslaut ausgesprochen haben (o. S. 434), während wir uns, nach dem Vorgange der jüdisch-spanischen Grammatiker, gewöhnt haben, ihn als Anlaut anzusehen. Die Bezeichnung des Auslautes, oder wie wir sagen des Quiescens, war in älterer Zeit um so nothwendiger, als die Neigung vorhanden war, den vocallosen Consonanten eine vocalische Färbung zu geben (vgl. anonyme Grammatik Manuel p. 369 f.).

Auch für die Bezeichnung des Quiescens wurde der Punkt oder das Dagesch angewendet. Die Masora hat es deutlich genug tradirt, es wurde aber, wie überhaupt die mannigfache Anwendung desselben, nicht erkannt.

Für die Position des Punktes, um שוא נח zu indiciren, scheint es zweierlei Methoden gegeben zu haben. Der Eine setzte den Punkt in den, dem vocallosen Consonanten folgenden Buchstaben. Daher die masoretische Regel: כל קריה ויא סר רגש בר מן חד רפי (Dikduke Nr. 54 p. 42) und in der Masora ויאסר ג׳ א׳ רפה וב׳ רגש. Das ס hat den Punkt und er bedeutet, daß das voraufgehende א quiescens, d. h. Auslaut sei. Raphe dagegen bedeutet: Der Buchstabe ist nicht mit Dagesch versehen, daher wird das voraufgehende א als Anlaut ausgesprochen. Dasselbe besagt auch eine andere Masora: כל לשון העלמה כרגש כמו ואם העלם יעליטו. וכל לשון חסיה רגש כמו אחסה מחסת וכל שאר רשון (bei Levita Masoret), Mas. parva zu Ps. 62, 9 מחסה ג׳. ב׳ רגשים וא׳ מסורה אחריתי: מחסה רפי: (vgl. Frensdorff M. Magna I. p. 68 Note 6). Also in העלם יעליטו wurde in ל ein Punkt gesetzt zur Bezeichnung, daß das y Auslaut sei, ebenso zweimal bei מחסה=מחסת. Dagegen

wenn es dreisylbig ausgesprochen werden sollte, Machaseh, wurde der Punkt nicht gesetzt, d. h. das ה war Raphe. Die Masora hat diese Notiz nur bei Gutturalia gegeben, weil es bei solchen darauf ankam, ob der Consonant vokalisch oder vokallos laute. Bei den übrigen Consonanten hat sie die Differenz nicht notirt, weil es in ihrer Zeit selbstverständlich war. Dagegen in der ihr vorangegangenen Zeit war überhaupt jedes quiescens durch ein Dagesch bezeichnet, von denen in den Codd. nur noch Spuren geblieben sind כרמל ברזל, bei denen der Consonant hinter dem Vocallosen punktirt ist (o. S. 489).

Auf diese Eigenheit ist eine interessante Notiz zurückzuführen, welche recht drastisch die Unsicherheit der Vocalisation bekundet. Ein Karäer richtete an einen Bekenntnißgenossen eine verfänglich spitze Interpellation, woher es denn käme, daß zwei Wörter im Pentateuch mit Zeichen versehen seien, welche nicht zu einander passen oder einander widersprechen, nämlich die Wörter ועירם (Genes. 32, 16) und יהוה יירה (Exodus 19, 13). Diese Notiz mit der Frage befindet sich auf einem vereinzelten Blatte in der Petersburger Bibliothek hebr. Sammlung N. 88 (mitgetheilt von Neubauer im Sammelwerk: aus der Petb. Bibliothek S. 104 Note, und correkter Strack zu Dikduke Einl. S. XXXVIII). Der Inhalt dieser Interpellation ist: Ben-Ascher habe diese zwei Wörter zugleich mit Dagesch und Raphe punktirt, was doch grammatisch unzulässig sei. Wenn die Karäer, die sich der Akribie in grammatischen Dingen rühmen und sie lehren, auf diese Frage keine Antwort wüßten, sollten sie sich doch wohl nicht Männer und Lehrer der Schrift nennen.

Diese Notiz, welche auch für die Frage, ob die Nakdanim Ben-Ascher Karäer oder Rabbaniten gewesen sind, von Wichtigkeit ist, verdient vollständig mitgetheilt zu werden. Ich gebe sie nach Stracks Abschrift, welcher behauptet, Neubauer habe sie

nicht ganz correct abgeſchrieben und Lücken, welche darin vorkommen und den Sinn ſtören, überſehen. Doch berührt dieſer Punkt die Hauptſache, die Punktirung der Wörter ועירים und וירה keineswegs. כי המלמד הגדול שאל שאלתי אתכם בעלי המקרא. ר' אהרון בן משה בן אשר זכרם לברכה שהוא אמן גדול תקון סופרים . . . באר היטב. ויש בה שתי חיבות, כתם ב' אותיות נקד אותם דגש ורפי וכן בספרי הרכה לו. ואלו המלין: ועירים עשרה וחברתה או ירה יירה. למה נקד בן אשר זה באות אחת? ואתם תדעו לא יכל אדם לדבר בשנים לעולם. אם יש אצלכם אחיזו בעלי המקרא תשובה השיבונו. כי המקרא הוא מלאתכם וחכמתכם. אתם תאמרו אנחנו מהורים ורגילים בשפת לשון הקדש ומלמדים ומורים ובנקודות ובנגינות ואם אין תשובה לשני המלין איך תקראו נפשכם בעלי המקרא ומלמדים ומורים? כי אתם לא תדעו הנקוד והטעמים ולא (הלמ) ? עשרים וד' ספרים 1).

---

1) Am Rande desſelben Blattes findet ſich ein Zuſatz, der nach Strack unecht ſein ſoll. ר' בן משה בן מוחה ועירים הע' שאלה: בשיא נח והיחד דגושה (וַעֲיָרִים) ולבן אשר הע' בשוא פתח והיחד רפיה (וְעֲיָרִים). וכן יירה לבן מוחה היחד בשוא והי' הב' רפיה (יְרָה) ולבן אשר הי' הא' חרוקה והב' דגושה (יֵרָה).

Wenn dieſe Randgloſſe auch vor der Hand des Falſators Firkowitz ſtammen ſollte, ſo iſt ihr Inhalt doch richtig, daß eine Differenz bezüglich der maſoretiſchen Angaben für dieſe 2 Wörter beſtanden. Lonſano bemerkt, daß die ſpaniſchen Codices haben in ועירים das ע mit Schwa das (אור תורה z. St.). והעין בשוא לכד בספרי ספרד. Andere Codices müſſen alſo Chataph-Patach gehabt haben. Was das Wort יירה betrifft, ſo iſt in den Ausgaben dabei die Differenz von Ben-Aſcher und Ben-Naphtali angemerkt, ohne aber den Kernpunkt anzudeuten, בן נפתלי או"ירה יירה, אשר או ירה יירה. Dagegen bemerkt die anonyme Grammatik ausdrücklich an, daß dabei unter den beiden Maſoreten keine Differenz beſtand (Manuel p. 494). והתחברו באלו יסקל לישנא אחרינא: ירה יירה בדגש. Bei Gb. lautet eine Maſora יירה דגש, וזה הוא מנהג שפת הקדש. Kurz, in einigen Codices muß יירה ohne Dageſch geweſen ſein und zwar das erſte י mit שוא. In einigen dagegen widerſprechend היחד und darauf das Dag.

Sicher iſt zunächſt aus dieſer Notiz zu entnehmen, daß das י im Worte ועירים thatſächlich in Ben-Aſchers Codex mit einem Punkt verſehen war, wie denn Strack in zwei Codd. die maſoretiſche Notiz gefunden hat ועוּרים (a. a. O.).

Ben-Aſcher muß alſo nach dieſer Notiz in Zweifel geweſen ſein, ob vocaliſirt werden ſoll וְעִירִים oder וְעוּרִים. Darum hat er beide Zeichen geſetzt, und das Dagesch ſollte offenbar andeuten, daß das ע Auslaut ſei, alſo ע zu punktiren. Das iſt nur nach der eben gegebenen Auseinanderſetzung erklärlich, daß der Punkt das quiescens zum voraufgehenden Vocal bedeutet.

Ein ſolch Dagesch wurde gar luxuriös angewendet, nämlich auch in dem Falle, wenn in der Mitte des Wortes zwei vocalloſe Conſonanten vorkommen. In einigen Handſchriften hat dann der zweite einen Punkt. In dem babyloniſchen Codex Petropolitan. iſt dieſe Erſcheinung regelmäßig. Sogleich im erſten Kapitel Jeſ. שממה ארצכם, auch in א bei וינאצו, in ר: וימדחו ידעאל; allerdings ſtammt dieſes Zeichen, wie überhaupt die Vocaliſation in dieſem Codex von ſpäterer Hand. Aber gleichviel, es muß doch einmal Brauch geweſen ſein, auf dieſe Art zu punktiren. Es findet ſich noch in einigen Codd. Hamburg und Erfurt: תשמרני, קרנך, אשקלון, ממלכות, נבקיעו.

Neben dieſe Methode, den Auslaut oder das Schewa quiescens durch einen Punkt im nächſten Conſonanten zu bezeichnen, כרמל ויאפי מחסה, אשקלון, gab es noch eine andere, nämlich den vocalloſen Conſonanten ſelbſt mit einen Punkte zu verſehen. Dieſe Indikation iſt eigentlich viel einfacher. Hat der Conſonant keinen Punkt, ſo iſt er mobile d. h. als Anlaut auszuſprechen, dagegen quiescens als Auslaut, wenn er mit einem Punkt verſehen iſt. Daß der Punkt in dieſem Falle nichts anders bedeutet,

als den Auslaut zu bezeichnen, ergiebt sich aus dessen Vorkommen im ר bei mehreren Wörtern, wo er doch eben so wenig **Dagesch forte**, wie **Dagesch lene** bedeuten kann.

Eine Masora (bei Ginsburg **II** p. 546 Nr. 7) zählt auf אילין רישין, רגש darunter in der Mitte des Wortes הראיתם הרעימה (dreimal). הרדיפהו (מרדף אחרי דוד ¹) auch מרדי (הנטפתי) (Sam II, 23, 28) und תעירה (Ezech. 21, 35). Das. I. p. 605 Nr. 649) zu הראיתם bemerkt der Nakdan Chiskija, es sei abnorm: הראיתם ג׳: ונראה לי אני חזקיה הנקדן שהוא דגש שלא כדי. Was soll denn hier der Punkt im R-Laut? Eine Verschärfung oder Verdoppelung kann er doch, wie gesagt, nicht indiciren. Nun sind offenbar in den Wörtern מרדי und תעירה das ר nach der Methode punktirt, daß der Punkt das **quiescens** des voraufgehenden Consonanten andeutet. In den übrigen Beispielen will er also offenbar d a s s e l b e indiciren, daß das ר auslautend zu lesen sei הר—איתם, הר-·עימה, מר—דף, הר—דיפהו. Man kann es also nicht auffallend finden, wenn überliefert ist ביקרותיך mit Dagesch. Es ist damit indicirt, daß das ק mit Schwa als Auslaut gesprochen werden soll, wie פת—חם (o. S. 434). Die Regel, daß nach einem sog. langen i ein Anlaut folgen müsse, kennen die ältern Nakdanim nicht. Noch weniger auffallend ist die Schreibweise יקהת (nach einigen auch ליקהת (Spr. 30, 17 עקשות מקרה יקרך יקהת und die andern mit Dagesch versehenen Wörter, welche Kimchi (Michlol Anfang) aufführt, und die Gesenius aus Codd. zusammengetragen hat. Es ist ein zurückgebliebenes Zeichen aus der Zeit v o r F i x i r u n g d e r P h o n e t i k, um das **Quiescens** zu bezeichnen. Wie soll man es denn sonst er-

---

1) Gesenius Lehrgeb. hat die letzten drei Wörter nicht im Verzeichniß, nur הרדיפהו.

klären, daß nur das Wort מִקְדָּשׁ ה׳ (Exodus 15, 7)1) mit Dagesch überliefert ist, und nicht die große Zahl desselben Wortes מקדש in den übrigen BB.? Auch dieses ist der Rest der ältern Phonetik, die allerdings nach der Fixirung der recipirten ohne Schaden hätte wegbleiben können.

Auf denselben Grund sind auch die Vorkommnisse zu führen, daß in einer Reihe von Wörtern ein Consonant mit einem Punkt versehen ist, und das darauf folgende Aspirat aspirirt bleibt, als wenn der Punkt ein forte wäre. Als solche führt Kimchi auf חִשְׁבּוֹנוֹת, עֲצַבֵּיכֶם, עָנְבֵי, הִצַּלְתִּינוּ, עָשְׂבֵי, עָקְבֵי, קְשַׁרְתִּיךָ, וְעָקַרְתִּיךָ, עָקְרָה. Entschieden indicirt auch hier der Punkt das Quiescens. Die Aspiration hinter einem quiescens gehört zur Inconsequenz der Nakdanim, welche nicht überall more syriaco das Aspirat aufgehoben haben. Kommen nicht auch sonst solche Inconsequenzen vor? רִשְׁפֵי קֶשֶׁת (Psalm 76, 4) aspirirt, רִשְׁפֵי אֵשׁ (Hoh. L. 8, ,6) nicht aspirirt. Bald wird geschrieben דִּרְכֵיכֶם, bald דַּרְכֵיכֶם neben בִּרְכֵי auch בִּרְכֵיתֶם. Der Infinitiv Kal mit schwachen Suffixen יִדְפִּי, יִדְיִי und dann wieder בְּנַפּוֹ, עֲצָבָו mit Dagesch, הִמְכִּי (Genesis 19. 21) ist die Schreibweise הִתְכִּי oder הִפְכִּי controvers. Dieselbe Inconsequenz wiederholt sich beim ה Interrogativi, wenn ein Schewa darauf folgt und der Schnellaut oder Vocalanschlag הַ eine selbstständige Silbe bildet הַ und zwar mit dem vocallosen Consonanten als Auslaut, eine geschlossene Silbe, wie הַרָאִיתָם (o. S. 491). In den Formen הַכְּוֹנָה הִבְרִכָה, הִבְעִר ist diese Indication noch zu erkennen. Aber in älterer Zeit wurde diese Auslautung durch

---

1) Zu Exodus 2, 3 הצפינו hat eine Masora ג׳ מלין רגשין ורשין מהולפין, הצפינו מקדש משתי ש. Ibn-Esra scheint הצפינו ohne Dagesch in ש gelesen zu haben.

den Punkt kenntlich gemacht חִבְּרִים, בִּבְּסוֹד, הִישִׁיב. Für die Spätern, welche einen Punkt im Aſpirat als Verhärtung desſelben angeſehen haben, ging dabei die urſprüngliche Aſpiration verloren. Sie haben den Punkt gar als D. forte verkannt und haben daher vocaliſirt חִבְּרִים חִדְּרִי. Kurz, die Verſchiedenheit der Bezeichnung iſt dadurch entſtanden, daß die urſprüngliche Bedeutung des Punktes als Zeichen des Auslauts verkannt wurde. Und die neuern Grammatiker haben ihn noch mehr verkannt, indem ſie ihn als Dagesch dirimens bezeichnen, d. h. als Andeutung der Schwebe zwiſchen Anlaut und Auslaut, was ſo falſch als möglich iſt.

Der Punkt hatte alſo zur Zeit, als die Vocalzeichen noch nicht eingeführt waren und auch ſpäter, als die Phonetik noch nicht durch Zeichen völlig ausgebildet war, verſchiedene Verwendung gefunden.

a) Er wurde als Zeichen für vokaliſche Ausſprache angewendet, wenn die mater lectionis gefehlt hat, bei חצה=חצה (o. S. 343—4). Davon ſtammen noch Spuren, wo das Dageſch völlig überflüſſig erſcheint תלונים. ערומים, alſo auch der Fall ארמים, גבנים, auch bei נְאוֹר=נאור (o. S. 489). Man kann es Dag. phoneticum nennen.

b) Als Zeichen für Auslaut, entweder in den Conſonanten ſelbſt, welcher vocallos als Auslaut dienen ſoll עִנְּבִי ביקרותיך, (o. S. 495) oder in den darauf folgenden Conſonanten מחסה רעמה = רַעְמָה ועירים = וְעִירִים, (o. S. 493). Man kann es Dag. syllabicum nennen.

c) Als Zeichen, zwei gleichlautende Conſonanten zu trennen אכדמחוט (o. S. 445) und auch zwei klangverwandte ארש שמ (o. S. 481). Es wäre D. diaereticum.

d) Als Zeichen für die Betonung.

α) entweder als Schlußbbetonung für den Vers : חִדְּרִי
o S. 446) אֲנִי לֵיאמר : משה ליאמר (o. S. 446).

β) oder als Penultima לְמָה (o. S. 448).

γ) oder bei zwei zusammengehörigen Wörtern das zweite zu betonen: אַרְבֶּה רְעֶ (o. S. 449—50) ויאמרו לֹא, שׂא נא, und was die Grammatiker רחיק und מרחיק אתי nannten in so häufigen Fällen (o. S. 477 f.).

Ich habe es als D. orthotonicum bezeichnet, weil es indicirt entweder den Verston als größtes Distinctivum, oder den geringen Distinctivus innerhalb des Verses oder endlich den Silbenton als Ausnahme penultima.

In den noch übrigen Wörtern mit Dag. ohne erklärlichen Grund, wird es schwerlich forte sein, wie von קָמְנוּ = קָמְנוּ und קְטַנִּים von גְּמַלִּים = גְּמַל, von שְׁנַיִם = שְׁנַיִם, von מַחְשָׁךְ und מַחְסֹר = מַחְשַׁכִּים und מַחְסְרִים und mehr andere. Ebenso כַּפְתֹּר und בַּפְתֹּר, die Form רַנְנִי und andere seltsame Erscheinung. In allen diesen Fällen ist Dag. nicht anzusehen, wenn es in Aspirata gesetzt ist, als sollte die Aspiration aufgehoben werden. Sie wurde dadurch nicht im Geringsten tangirt. Das Wort רשעי wurde zweisilbig ausgesprochen mit Aspiration Rischphe, gleichviel ob das ש dageschirt ist oder nicht. Eben so nach dem Interrogativ mit dem Laut a, wenn ein Aspirat darauf folgt הרבתים, ausgesprochen h a w. Das Dag. indicirt lediglich den Auslaut.

Man sollte sich entschließen, aus dem hebräischen Texte der heiligen Schrift, die für das Verständniß absolut nur überflüssig gewordenen Dageschpunkte wegzulassen, um das Erlernen der hebräischen Sprache zu erleichtern. Auch das Dagesch lene könnte wegbleiben, wenn man sich nicht der Einsicht verschließt, daß die Aspirata כ׳כ׳פ ursprünglich durchweg die aspirirte Aussprache gehabt haben. Für ג׳ד׳ת ist das D. lene doch ohnehin völlig überflüssig.

G.

Collectaneen von Adolph Aenbauer.

I. Salomon ben Gabirol.

Noch immer ist das Räthsel nicht gelöst, ob der zweitgrößte Dichter der spanischen Juden jung gestorben, wie es Moses ben Ezra zum ersten Male behauptet, oder ob er im reiferen Alter gestorben, wie S. Sachs und Graetz wollen. Nach Munk wäre Gabirol gar alt geworden. Ich will hier nicht etwas Positives bezüglich des Dichters beweisen, aber ich will die Beweisgründe der obengenanten Gelehrten widerlegen, und dabei aus einer noch unbekannten Hdschr. einiges über Gabirol mittheilen. Ich fange nun mit Munk an (Mélanges, p. 155). Dieser zu früh verstorbene Gelehrte giebt folgende Daten: (Mélanges p. 156). Der Pijjut שנותיו סמו (für den zweiten Sabbat nach פסח, deutscher Ritus) hat das Datum 1069 (ונם עוד ישמעאל הרס ונרס. הרי ששים ואחת ואחת ואחת ואחת). Ist es aber sicher, daß dieser Pijjut von Gabirol stammt? Das Acrostichon hat nur שלמה חזק. Wie kommt es überhaupt, daß es nur im französisch-rheinischen Ritus zu finden ist und nicht im Orientalisch-Spanischen? Ferner sagt Munk, (Mélanges, p. 157), daß Gabirol schon vorgeschritten in Jahren gewesen sein muß, als er sein כתר מלכות dichtete; denn hier sagt er: אלהי שים . . . הלא ימי חלפו רבם ואינם והנשארים ימקו כעונם עיניך עלי לטובה לשאירית ימי המעטים. Selbst wenn diese Stelle gesichert wäre, würde es von einem misanthropischen Dichter nichts beweisen, der sich zu sechszehn Jahren als ein Achtziger vorkam. Aber der Text des כתר מלכות ist noch lange nicht kritisch festgestellt. Die obenangeführte Stelle findet sich im Jemensoischen Siddur nicht; hingegen liest man dort gegen Ende des כ"ם folgendes: הי רצון ורחמים מלפניך . אוא לכוף את יצרי ואכזרי והסתר פניך

מחמאי ואשמי ואל תעלני בחצי ימי עד. אכין צורה לדרכי . . .
ליום נסיעתי. . . Graetz (Geschichte, 2. Ausg. IV. p. 389) fügt noch ein bedeutendes Argument hinzu, nämlich daß Gabirol eine Elegie auf den Tod des Nagid Samuel (starb 1055) gedichtet, und da er, wie aus seinem Gedichte an Jekutiel zu ersehen ist, (Graetz ibidem) um 1021 geboren sein muß, so wäre Gabirol jedenfalls wenigstens 34 alt gestorben, was der Angabe des Moses ben Esra schon widerspricht. Mir scheint aber das Gedicht Nr. 28 שירי שלמה nicht auf den Tod des Nagid gedichtet zu sein, denn der Titel נגיד kommt darin nicht vor; vielleicht auf Samuel al-Bagdadi (Harkavy זכרון לראשונים I. p. 101). Jedenfalls hat das Ms. nicht die Ueberschrift מר׳ שלמה בן גבירול על מטירת ר׳ שמואל בנגיד, und selbst Nr. 26 hat nur ר׳ שמואל und Dukes vermuthet, daß es der Nagid ist, was aber kaum paßt, da auch darin von der Würde Samuel's nichts vorkommt.

Andrerseits ist es nicht leicht erklärlich, daß zur Zeit des Moses ben Esra, der 1070 geboren, also nach Munk und Graetz ungefähr im Todesjahr von Gabirol, schon 30 oder 40 Jahre später das Todesjahr des großen Dichters unbekannt gewesen sein sollte. Jedenfalls ist es unzulässig, mit Graetz anzunehmen, daß ein Mann von 48 Jahren noch נער „Jüngling" genannt werden konnte. Wir kennen aber ein ähnliches Datum wie Moses ben Esra es hat, bei dem arabischen Historiker Said, den mein Freund Dr. August Müller, Professor in Königsberg, zur Herausgabe vorbereitet, und der mir die folgende Stelle mittheilte. Ich glaube, Said ist der einzige muhamedanische Schriftsteller, der Gabirol nennt. Er sagt von ihm: סליכן בן יחיי אלמערוף באבן גבירו מן מאכני מדינה סרקסטה וכאן מולדה בסנאעה אלמנטק לשרף אלדין חסן אלנטר אדתשר וחוסי וקד ארבי עלי אלתלתין קריבא מן סנה כמסין וארבע מאה. „Suleiman ben Jachja, genannt ibn Dschabîr, war von den Einwohnern der Stadt Saragossa. Er befleißigte sich des Studiums der Logik und Rhetorik, ein tiefer

Denker und ſympathiſch abgeſchnitten vor der Reife des Alters, und er ſtarb, ohne das dreißigſte Jahr zu überſchreiten, nahe dem Jahre 450 Hebſchra = 1057—8". Moſes ben Eſra und Said ſcheinen ein und dieſelbe Quelle benutzt zu haben. Anfang des neunten Jahrhunderts bei Moſe ben Eſra kann mit Said ſtimmen. Said ſchreibt ארבי (vgl. Dozy s. v.) und Moſes hat das gewöhnlichere ארמי. Chariſi hat natürlich Moſes ben Eſra benutzt, und vielleicht hat er ſich damit verſchrieben, anſtatt zu ſagen, daß Gabirol zu Ende der Lebenszeit des Nagid ſtarb, ſchrieb er „geboren zu Ende dieſer Lebenszeit." Die ſpäteren Hiſtoriker und Chronologen haben vielleicht Chariſi's Worte ועד השלשים לא בא ſo verſtanden, daß er das dreißigſte Jahr des neunten Jahrhunderts nicht ausgelebt, was dann ת'ת'ל geworden (Graetz VI, p. 389). Der ſpäteſte Hiſtoriker Joſeph Sambari aus Aegypten ſchrieb in Konſtantinopel im Jahre 1792 (Catalog der Bodlyana, Nr. 2410) hat ebenfalls das Datum ת'ת'ל, und wir wiſſen nur durch ihn, daß die 3 dichteriſchen Zeilen in Gaviſchon's עומר השכרה (ſiehe weiter) ſich in dem Einleitungsgedichte zu Gabirol's שכועות zu אזהרות fand, und daß der große Dichter ſchon zu ſechszehn Jahren dieſes herrliche Stück geſchaffen. Folgende ſind Sambari's Worte über unſeren Dichter:

רבי שלמה ן' גבירול היה בעיר סרגסה והיה חכם גדול ומדקדק וכשורר נפלא ועשה אזהרות של רנ השבועות והוא בן שש עשרה שנה כמו שכתבתי כתוב שיר אחד שעשאו בתחלת האזהרות וזה לשונו:

אני השיר והשיר לו לעבד — אני כנור לכל שרים ונגנים:
ושירי הוא עטרה למלכים — ומגבעות בראשי הסנגנים:
והנגי כשש ע ש ר ה שנותי — ובי שכל כמו בן השמונים:1).

1) In עומר השכרה (Dukes, Allg. Zeitung des Judenthums, 1838, Beiblatt, S. 166) וה נגי ושש עשרה שנותי ולבי בן כלב בן השמונים

Wahrſcheinlich auch לבבו בן בו anſtatt בו zu leſen im Gedichte עטרה הוד (שיר שלמה, ed. Dukes p. 14 und התורה I, p. 47).

והיה קולו ערב ביותר והיה מרואי פני המלך כי היה משורר לפני המלך והשרים הוא וערל אחד מרואי פני המלך וידו החם ויבא גם השטן להתיצב על המלך זה אומר כי הערל המשורר יש לו חן יותר מהיאודי, ויש אומר כי היאודי יש לו חן יותר מהערל זה אומר בכה יזה אומר בכה ויאמר להם המלך במה יבחנו דבריכם. ויצו האנשים אל עברי המלך שיניחו סוס אחד שלא ישעם מאומה ולא ישתה מים יום א' ולילו. ומחרת יבואו את הסוס לפני המלך רעב ולחם וצמא למים ויצו להביא ספל אחד מלא מים ויעשו כן ויניחוהו לפני הסוס לרוות צמאונו. ובשהתחיל לשתות אז יתחיל המשורר לשורר כי אמרו הטבעיים כי לא יערב להם קול המשוררים מבעלי חיים יותר מן הסוס עד כי מפני רוב השיר יניח מלרוות צמאונו יחסום פיו מלשתות כדי לשמוע קול השיר. ויעשו כן לפני המלך והשרים ותתחיל הערל לשורר ואז הסוס לא הטה אזן ולא ערב לו ולא שת לבו גם לזאת וישת מן המים וישבע. ויהי ביום השני ויעשו כן לפני המלך והשרים וירם הרב את קולו לשורר וישטח הסוס שמחה גדולה ויערב עליו הקול וישוא את ראשו מעל הספל כדי לשמוע את חשיר. וייטב הדבר בעיני המלך ויגדל המלך את שלמה וידבר אתו טובות וישם את כסא מעל כסאות השרים. ומהיום ההוא והלאה שם הערל אל לבו להרוג את היאודי מפני הקנאה וכן היה בעזנות. ונפטר כבן שלשים שנה בשנת ארבעת אלפים תת"ל וגם כן חבר ספר וקרא שמו מרחת כנפש (הנפש .l) מלבד ספרים אחרים.

ואני חצעיר שמעתי כי על ידי. מעשה נהרג ר' שלמה ן' גבירול מעשה שהיה כך שהיה. כי פעם אחת היה הולך כדרך והוא יחידי והנר ביזו והיה כנגן המנגן והנה רכב איש מנגר בא לקראתו וכשמע את קול הכנור מנגן ויורה אליו חץ ויתקענה בבטנו ומיד נפל לארץ מת. ובשביל שלא יתפרסם הדבר לקחו וקברו בתוך הפרדס שלו וזרע על קברו אבטיחים זה היה בזמן החורף ועכ" האדמה הולידה והצמיחה אבטיח נאה ומשובחה נחמד למראה וטוב למאכל. ויאמר האיש המרצח בלבו למי נאה זאת האבטיח כי אם למלך בהיות בזמן הזה שהוא כנגר טבע האדמה שלא לצמוח כי אם ביטי הקיץ ובודאי כי יקר ונדולה וכבוד אקבל מאת המלך עליה, והנה עשה כאשר זמם וחבף ומיד הוליכה למלך וקבלו המלך בסבר פנים יפות ואמר לו מה נאה אבטיח זו ומה יפיה. מיד צוה המלך להביא הסכין ולחתוך אותם ולחלקה לכל שריו העומדים לפניו במלכות ומיד פתחו

אותה ונמצאת כולה מלאה דם מיד חמה המלך על המראה ונשבע בחיי ראשו לאותו האיש שיגיד פשר דבר דברים על אמיתתן על מה ועל מה היה הדבר הזה ואם מאן יומאן להודות האמת ידוע ידע נאמנה כי בנפשו הוא. או הזכירה אותו המרצה במעשיו להגיד האמת ולהודות על חטאתו אשר חטא מיד צוה המלך לתלותו על עץ כי יאברו כל אויביך ה' וצוה המלך שיוציאן משם את ר' שלמה וקברוהו בכבוד גדול. כך מפי מגידי אמת:

Wir wiſſen durch das Gedicht Gabirols an Jekuthiel, daß er vor April 1039 17 Jahre alt geweſen ſein muß (Graetz VI, p. 389); er kann alſo Anfangs 1022 geboren ſein und Ende 4811 = 1051 geſtorben ſein. Der Widerſpruch dieſes Datums durch ſeine Dichtnngen habe ich oben zu beſeitigen geſucht; es bleibt nur noch der einzige Punkt, der im Wege ſteht, von Munk und Senior Sachs (in ſeinem unedirten Werke über Gabirol p. 46) gerügt, nämlich daß unſer Dichter kaum ſo jung ſeine philoſophiſchen Werke hätte verfaſſen können. Aber ein Talent, das zu 16 Jahren ſchon Azharoth und viele andere Gedichte geſchrieben, und wahrſcheinlich auch ſein סגר מלכות in jnngen Jahren, wie wir es oben geſehen haben, gedichtet hat, kann auch ſeine philoſophiſchen Erzeugniſſe vor dem Alter von 30 Jahren hervorgebracht haben. Könnte es nicht ſein, daß ſeine Feinde ihn aus Saragoſſa verbannt hatten auf Grund ſeiner philoſophiſchen Jdeen, die er nach dem Obigen vor 1045 veröffentlicht hat? Es iſt doch ſchwer zu glauben, daß Jbn-G'anach und andere ſeine Ausweiſung ohne Grnnd bewirken konnten, und ihn nur aus Neid verbannen ließen. Wir müſſen alſo noch auf Entdeckung von Quellen warten, bevor wir die Angaben des Moſes ben Eſra und Saids verwerfen.

II. Jacob ben Abraham.

Die Hſchr. 326 in Paris enthält ein halachiſches Sammelwerk, eine Art ס' האסופות, eingetheilt in 171 §§, wovon der Anfang fehlt. Der Autor, Jacob ben Abraham, wie aus dem

Acroſtichon des Stückes, das ich mittheile, hervorgeht, ſcheint am Rhein gelebt zu haben und war Zeitgenoſſe des R. Tam, den er ohne ר"ל nennt. Er ſagt Fol. 289 אני הכותב ראיתי בקולוניא שהלכו משם האכסנאין בספינה; nur ein franzöſiſches Wort findet ſich auf Fol. 169 b (über גט): צריך ליזהר שלא יהיה מטורף כעין חולה שפעמים יודע ופעמים אינו יודע מה מדבר כעין רישביר בל'ע'ז. Ein anderes frembes Wort iſt auf Fol. 228 b gegeben אני שמואל בר שלמה הייתי פעם אחת בספינה עם גדול והנחנו יין בצירוף שקורין ריף, ferner eine magiſche Formel in lateiniſcher Sprache. Folgende Citate mögen vielleicht helfen, den Autor, der nach einer ſpätern Notiz in der Hſchr., in den Toſafat genannt ſein ſoll, wovon Zunz nichts hat, zu ermitteln. Fol. 80 b: משמו של רבנא שלמה בר יצחק על טהרת כלים. אל משמעתו סרתי. בספקות שלו ברקתי ומצאתי כתוב כשטהרין את הכלים כגון קערות וכפות ושאר כלים אינו צריך שידיו הכלי שעל האור מטוהר קודם לכן. כה היכר אל רבינ' מ'כ מפיו ואני כתבתי על הספי פיו אני יעקב בר שמשון הסר, ופעמים רבות ראיתי רבינו עושה כן ואני עשיתי כן לפניו פעמות רבות והגני סתב לך טעמו של דבר ששמעתי מפי רבינו . . . ואף ר' שמואל בר מאיר עמר בשיטתי . . . וכן הורה ר' יעקב בר מאיר י"צ וכן נהגי העם.

Fol. 38 ומעידה מורי ר' יעקב לוי עם כל הכשול שנתכשלה עמו בשר בחלב) רבינו ר' יצחק הלוי סגן ליוה השיב Fol. 152 b בחשמותיו לר' שלום בר יהודה על בשר בחלב שהיה נהג במשרתו ר' מאיר בר' שמואל העיר שכך אמר לו ר' יצחק לוי לא סתך הלכה נהג כן שהרי בכל מקום לא מצינו בב"ח במשרתו, אכל רבו ר' אלעזר הגדול לא למד מ'ם ע'ז. —

Fol. 153 b העיד ר' שלמה בר שמשון על ר' יקר על קי חולכת שרגיסו בה קדירה מלאה בשר . . . וכן השיב ר' אלעזר הלוי לר' נחמיה.

Fol. 154 b (sic) גם אני ראיתי ברבינו ר' יעקב שהיה לרבינו שלמה הרב ר' אלעזר בר' מנחם ערר בשונא (בשנא?) והיתה הולכת בין עשרן והולכת לפע' כלא ישר' והיתרו רבינו יעקב בביתו של רבי

יצחק בר יהודה וכן אמר ר' מנחם לוי נ"ע משום ר יהודה כהן הזקן ומשום רבינו דוד הלוי נ"ע.

Fol. 159 ועל דבר השה שבדק ר' ידידיה בר דוד ולא מצא סירכא.

Dieſe Hſchr. hat auch lange Auszüge aus einem סדר עולם, verſchieden von dem Gedruckten, und welcher ſich faſt ganz in der Hſchr. Rabinowiz 118 (jetzt in der Bodleyana) findet, mit Zuſätzen von Jerochmel (abgedruckt in Jewiſh Mediaevel Chronicles, Oxford 1887, S. 179). Ferner viele agadiſche Stellen und Auszüge einer hebräiſchen Ueberſetzung der Maccabäerbücher Anfang (Fol. 201 b) מספר חשמונים. וירא אחרי הכות אלכסנדרוס בן פוליפוס המוקדוני. Auch manche Bibelerklärungen, פשטים, wie dies in franko-deutſchen Sammelwerken der Fall iſt. Bemerkenswerth ſind folgende: Fol. 235 b (בירושלמי פשט): לא סור שבט מיהודה לא יסוד והו לא ישרח כמו סורי גפן נכריה כלו' לא ייפרח שבט מיהודה ושוטר ומלך על ישראל דהוי דוד עד כי יבא שילה יבא כמו ובא השמש וטהר. שילה והוא משכן שילה ואן יהיה שבט מחוקק לו מכאן ואילך דוד והיינו דכתיב ויבש משכן שילה ויכתר כדוד עבד. (Vergl. Meybaum, Die Zerſtörung des Prophetenhauſes zu Silo in der Zeitſchr. für Völkerpſychologie Nr. XVII, S. 290—315). — Eine andere Stelle iſt folgende: משם לא תבשל נר. וכי מה ענין זה לזה (עם בכורי אדמתך) כמו הבשילו אשכלותיה ענבים כלו' לא תבכר תגרי לתתו לכהן כעוד שהו צריך לחלב אמו כדכת' שבעת ימים והיה תחת אמו וא"ח"כ תתנו לכהן. Zum Schluſſe gebe ich das Gedicht, welches das Akroſtichon hat, Fol. 161 a הילכות טריפות.

ארפש על שפה	הילכות בטריפה	ומגילתו עפה	תביעם בחשמים
נעור בני חוקה	בריאה וחזקא	לחי אין בדיק'	ונאכל לעמים
יר לכל צר תיקן	בסביכות הדיקן	והשטר פן	תהא אשמים
ימין יד פונות	הלא שלג מונות	ועל שמאל חונות	שתים כתאומים
עינוניתא אחת	בחשבון לקחת	יום חסר אחת	שלשה הרשמים

קחלת טורשה זכור כי החמשה ויש בה ששה קרואת בת דמים
כה חמרה תמצא להלא רעה והשליכה חוצה לכלב הרוסים
כנף מזם נקם טריפ' היא חלקם ואכלו את חקם בפיהם נאלמים
ראה בשתי טעות סמוכות הנוגעות יחדיו הם נובעות עשו לו מטעמים
או לברנה קמה ותאומי המה והאור תטמא דבריו קיימים
כשולי הריאה רקפת אין נראה והרוח שיצאה בפרם פחמים
ראויה לטרף תיפן לה שרף ואוכלה ישרף ולא יאריך ימים
האתא באומי ורביעותיו מאוסה וברם מלחמה נאותים נלחמים

Lacuna für ם und vielleicht noch des Geburtsortes.

III. Jerachmel ben Salomon.

Von diesem wenig bekannten Autor finden sich mehrere Gedichte in der Hschr. der Bodl. 2079, 9, von welchen ich hier die Anfänge gebe. Dieselben finden sich auch ohne Commentar in dem neuerwähnten Codex von Rabbinowicz Nr. 118. Hier finden sich auch Zusätze von ihm? (הירחמאלי und einmal Jerachmel ben Salomon), wovon einige in dem **Jewish mediaeval Chronicle** gegeben sind.

Folgende sind die Anfänge der Gedichte:

מציאת כמה אומים או עוים יקנה כמה שחשב משיטים קולניש
אנוש חשב עלי כמה לחזים אני גבר ירחמאל בחרזים
אני ארשה ואוסיף לו כל זה פרום או רביע כחפזים
וילך לו ויקח הרביעים ויקנה בם לארח מאוזים
כשכות האוזא יקנה בם לכל מה נשאר עליו ברזים
הן הנה חמשה הקנה לו וכן יעשה לעין ראים וחזים

Es folgt dann ein Gedicht von 14 Zeilen, überschrieben מציאת חלוקת שנים עשר סאין.

Ein drittes Gedicht von 29 Zeilen über die Chronologie der Patriarchen ist überschrieben יסוד רוח חיים מפרידת ארץ להשיב בי

כי רב שכל להשכיל מה . . . והואלתי אני הצעיר ירחמאל לחונת ימי חייהם . . .

Das Gedicht beginnt ידיעת הולדות אכות אחקק בתולדותם איש ירחמאל בר שלמה חזק ואמץ mit Akroſtichon על שעתו.

Ein viertes Stück iſt folgendes in Verſen, überſchrieben הגני הקטן ירחמאל הואלתי לפרש את רביעית הלוג על דרש ההלכה כפי' רבי' שלמה בתרזים וכמשקל. אמר רב חסדא רביעית של תורה . . .

אוסיד סוד במאזני משקלים אשר ייסדו חכמים וגדולים

Mit Akroſtichon אני ירחמאל בר שלמה חזק.

Zu dem Gedichte giebt Jerachmel einen Commentar, worin folgende Stellen vorkommen a) ואני ירחמאל כתבתי כאן פי' רבי' שמואל b) אני ירחמאל מצאתי פי' על ההלכה של אצבעיים. c) פ"א לשון קצר זה שמע רבי' שמואל מפי רבו הר' יקר ז"ל

Ein fünftes Stück iſt überſchrieben mit den Worten הואלתי לפרש ההלכה ראי טעי תנא בתרזים, Anfang יהי עוזי וכברי מאת להשכילי ברזות אל להזרות. (Ich hielt dieſes irrthümlich für eine liturgiſche Pièce) Akroſtichon ירחמאל בר שלמה.

Es folgt dann ein ſechsſtes Stück ohne Akroſtichon, überſchrieben ואואל לפרש ההלכה מאזן רעולא על פי' ר"ש". Anfang אני האיש ירחמאל במשוררים אשורר שיר באזלן על מצרים. Auf dieſes folgen vier Räthſel von Jerachmel, überſchrieben אלו מציאות. חידות ונבואות. מציאות המשקלות. Zunz (Litg. der Syn. Poeſie, 8. 485) erwähnt liturgiſche Stücke von ihm. Ich gebe hier weitere Auszüge zum Joſippon. Der Compilator der Hſchr. (ס' הזכרונות), Eleazar ben Aſcher ha-Levy, der faſt den ganzen Joſippon giebt, hat folgende Stelle (Fol. 26 b. נתור למליצת ירחמאלי ובני שם עלם עילמיטש. אשור אשוריא, ארפכשד קלדיאה. לוד לידיאה. ארם שוריו. בניארם עוקאשר אוכ נולד שם. גתר קרנאני מיגש . . ומצאתי אני ירחמאל . . ואני ירחמאל מצאתי בספר נקולאום Fol. 29. בספר סתרכין הכפתורי מרמשק כי שכונה ארת היתה כרמשק והיו קורין שכונת אברהם והיו מכבדין עד כאן לשון היוסיפון. Fol. 36 ? (Aus Joſephus ?) אותה ביותר.

אחריו כתב היוסף, ממלכות דריוש וכורש וספר המכבים וממלכי בית שני עד החורבן: ועוד זה מצאתי שכבית ראשון כימי יותם מלך יהודה עמדו שני אדום תאומים רימוס וחמולום והם היו ראשונים למלכי רומי מלכו ברומא שלשים ושמונה שנים. ומצאתי בספור (sic) טוב, כי כאשר נולד משה אמם מצער לידתן וזימן הק' ואיבה נקיבה להניקם עד שגדלו, רומלום בנה את רומא העיר. ואז העמיד רומלום מלך הראשון ברומא את מאה זקנים ליועצים ובנה היכל ברומא ואת חומת עיר רומא הגביה. ואחריו מלך ברומא הומאם ומפיליאוש (sic) ארבעים ואחד שנה וזה המאפומפיליאוש הוסיף שני חדשים לשנה ינואריוש ופברריאוש כי לא היה לרומנים כי אם עשרה חדשים בשנה. ואחריו מלך ברומא טולוש אושטיליוש שלשים שנים שנה וזה טולים מלך רומי היה ראשון ללובשי ארגמן: ואלה שבעה מלכים מלכו ברומא רומלום הראשון המאפימפיליאוש השני טולוש אושטיליאוש השלישי אנקוש מרקוש (sic) הרביעי טרקיניאוש פרישקוש החמשי שרביאוש הששי טרקינוש השביעי ועמדה מלכותם ברומי מאתים וארבעים שנה אחריהם עמדה רומא בלא. מלך ארבע מאות וששים וארבע שנים עד ירחמאל ... Fol. 113 folgt auf Josippon. מלך יוליאוס קיסר ברומא.

folgende Stelle: עד הנה דברי אלכסנדרה המלכה יעתה ישר בעיניי לספר המעשים אשר נעשו אתריה כי אני ירחמאל בר שלמה אום' כי כל הכותב אשר יכתוב ספרים ואשר יגיד דברים עתיקים ראוי לכתוב בסדר ובנחת לבלתי שכוח מן המעשים אשר נעשו ועל כל זאת ראוי לאיש אשר יעשה ספרים לכתוב דברי אמת כי כן ציוה יוסף בן גוריון הכהן אשר הוא ראש הספרים לכל הספרים אשר נכתבו חוץ מעשרים וארבע ספרים הקדושים וספר החכמות אשר עשה שלמה מלך ישראל וחכמי ישראל. ואני ירחמאל בן שלמה לקטתי דברים מספר יוסף בן גוריון ומספרי סופרים אחרים אשר כתבו מעשה אבותינו ואגרתי אותם במגילה אחת.

Dieſer Jerachmiel ſcheint mir ein Italiener zu ſein und zwar aus Süditalien. Aus welcher Zeit und wie er ſich zum Dichter verhält, der, wie es ſcheint, ein Zeitgenoſſe von Samuel ben Meïr und vielleicht ſogar von Raſchi war, kann ich nicht mit Sicherheit feſtſtellen. Sind beide identiſch oder nicht? Vielleicht gelingt es einem Andern, durch dieſe Auszüge und durch die anderen in „Jewish Mediaeval-Chronicle“ das Räthſel zu löſen.

Jedenfalls scheint in Nordfrankreich und am Rhein im 12. Jahrhundert eine Bewegung für Apokryphen und historische Literatur gewesen zu sein, wie schon früher in Narbonne.

IV. Der Pentateuch der sogenannten Severus-Synagoge.

Die merkwürdigen Varianten im Pentateuch, angeblich aus einer Rolle, welche in Rom in der Severus-Synagoge gefunden wurde, von Ab. Epstein zuerst veröffentlicht (Jg. 1885 p. 352), finden sich auch in einer Pariser Handschr. (Nr. 31, Fol. 399a). Sie weichen theilweise von den des Epsteinschen Codex ab.

אלין פסוקיא דהוו כתיבין בספר אוריתא דאישתכח ברומי והיא גנוזה וסרחומא בכנשתא דסירום בשינוי אותיות ותיבות.

ויראֿ אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, מורח היה כתוב
כרצות עור וילבשם, כתנוד 1) היה כרחוב
הכצעקתה הבאה אלי עשו בלה. תכצעקתם היה כתוב
ויאמר יי אלהי אדני אברהם. ומארע (?) היה כרחוב
וימכר ארח בכורתו ליעקב, מכרתו היה כתוב
חנה נא וקרחו. יומטרחו (?) היה כתוב
ראה ריח בני כריח שדה, סדה היה כתוב
יעוש דואתליבמה ילדה, יעיש היה כתוב
וכן דואלת היו בני, יעיש היה כרחוב
ויקמו וירדו מצריטה, מצרים היה כרחוב
אליפז בן עדה. בנעדה היה כרחוב
וישמעי לאב לפרעת, פרעה היה כרחוב
ואקברה שם, שמ היה כתוב
ואלה שמות בני ישראל הבאים מצריטה, מצרים היה כתוב

1) Wahrscheinlich zu lesen אור.

ויסעו בני ישראל מרעמסס, מ ר ע מ ס היה כתוב
כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל, ל ב י ת היה כתוב' תרוידתו
וחמשה בריחים לקרשי, לא היה כתוב בריחים
לקח הכהן מדם. **מדם** היה כתוב
וכי ירק הוב, ב מ ים ח יי ם היה כתוב
וכבשה אחת בת שנתה תמימה, ת מ י מ ם היה כתוב
כל בא לצבא דקרתי, ה ב א היה כתוב
מראשית עריסותיכם לדרתיכם, ל ד ר י כ ם היה כתוב
נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאספו, א ש ר היה כתוב
ויבאו אל משה ואל כל עדת. לא היה כתי' ב ו כ ל
ויקרבו ראשי בני יוסף. בן י ו ס ף היה כתוב
ולא אביתם לעלות, **אביתם** היה כתוב
ויעשו גם הם, **הם** היה כתוב
לתת אותנו ביד האמרי, ה א מ ו ר היה כתוב
לא תקח האם אל תבנים ה א ב נ י ם היה כתוב
נפריות ומלח שרפת, ש ר פ ת היה כתוב.
כמהפכת אלהים את סדום, כ מ ה פ ת היה כתו'
אמרתי אפאיהם, א ף א י ת ם היה כתוב.

ויבא מורה צדק במתרת בימינו, ויאמר לנו,

Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter und seine Bedeutung.

Es ist mir nicht bekannt, daß das Thema, das im Talmud kurzweg ערבה genannt wird, bereits erörtert und die scheinbaren Widersprüche in den Quellen gelöst worden wären. Es ist ein nicht

unintereſſantes Thema, wenn es hiſtoriſch-kritiſch unterſucht wird, und illuſtrirt eine neue Seite des Tempelrituals. Die in den Talmuden darüber mitgetheilten Notizen müſſen aber auf ihren Werth geprüft werden. Denn ſie enthalten, wie geſagt, auf den erſten Blick Widerſprüche.

Ueber den Urſprung dieſes Ritus werden im babyloniſchen Talmud im Namen des Amoräers R. Jochanan drei verſchiedene Äußerungen mitgetheilt. Einmal wird ihm der Ausſpruch vindicirt, daß der Ritus uralt-traditionell ſei (Sukka 44 b und a. St.): אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן משום ר' נחוניא איש בקעת בית הורתן ' נטיעות ערבה ונוסק המזבח הלכה למשה מסיני. Dann wieder heißt es: R. Jochanan hätte tradirt, den Weiden-Ritus hätten die Propheten angeordnet (daſ.): אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן ערבה יסוד נביאים (nebenher ſei bemerkt, daß unter נביאים die drei nachexiliſchen Propheten zu verſtehen ſind 1). Endlich wird von R. Jochanan angeführt: er habe ſich geäußert, der Weiden-Ritus ſei aus Babylonien eingeführt worden (daſ.) ומי אמר ר' יוחנן הכי והאמר ר' יוחנן דלמן אמרי דלמן הוא). Dieſen Paſſus hat Raſchi mißverſtanden, was ſchon die Toſafiſten bemerkten und mit einem Ausſpruch im Jeruſchalmi in Verbindung gebracht, aber doch nicht ſinngemäß genug erklärt haben. Vgl. w. u.). Der babyloniſche Talmud hat dieſe Widerſprüche ausgeglichen, von denen eine Ausgleichung richtig, aber nicht ſo markirt iſt, daß die Ausleger ſie ohne Weiteres hätten verſtehen können, die andere aber, in der auch ſonſt angewendeten Manier: שכחום והדרו ויסרום iſt ein Nothbehelf.

Nach dem jeruſalemiſchen Talmud iſt der Widerſpruch nicht

1) Auch in dem Makkabäerbuch I werden unter Propheten ſchlechthin die letzten verſtanden. Die Scheidewand im Vorhofe des Tempels wird daſ. 9, 54 das Werk der Propheten τὰ ἔργα τῶν προφητῶν genannt. Da hier lediglich vom Zerubabelſchen Tempel die Rede ſein kann, ſo hat der Verf. damit die letzten Propheten gemeint, welche beim Bau desſelben Zeitgenoſſen waren.

ſo flagrant. Daſ. wird nämlich nur von R.' Jochanan trabirt: er habe angenommen, der Weiden-Ritus ſei uralt: ר' יוחנן ערבה הלכה למשה מסיני. אילא ר' יסא (אסי) בשם ר' Dagegen die Angabe, daß er den Urſprung auf die Propheten zurückgeführt habe, rühre nicht von R.' Jochanan her, ſondern von einem andern Tradenten: ר' חנניה דברת חורן (1 בא בר זבדא בשם ר' נטיעות מיסוד נביאים הם ערבה וניסוך המים. In Babli iſt demnach R.' Jochanan ein Ausſpruch beigelegt worden, den er gar nicht gethan hat. Jedenfalls bleibt der Widerſpruch beſtehen, daß R. Jochanan den Ritus einmal als uralt ausgegeben und ein anderesmal den Urſprung in Babylonien geſucht hat. Dieſer Widerſpruch wird im Jeruſchalmi nicht einmal berührt.

Die eine Ausgleichung des Widerſpruches in Babli iſt, wie geſagt, richtig, nur muß ſie richtig verſtanden werden: ſie lautet brachylogiſch. כאן בסוכה und מי אמרה בנטילה דלמא בזקיפה כאן בגבולין. Um dieſe Ausgleichung faßbar zu machen, muß der Weiden-Ritus, wie er in der Miſchna dargeſtellt wird, beleuchtet werden. Dieſe Beleuchtung führt darauf, daß es zweierlei ganz verſchiedene rituelle Anwendungen von Weidenzweigen gegeben hat. Die Eine fand im Vorhofe des Tempels ſtatt. An jedem Morgen des Hüttenfeſtes wurde der Altar mit friſchen Weidenzweigen, welche in Emmaus (etwa 10 Km. von Jeruſalem entfernt) abgeſchnitten worden waren, geſchmückt d. h. an den Wänden des Altars wurden dieſe Weiden aufgerichtet. Dieſes und nichts anderes giebt die Miſchna als den Weiden-Ritus aus (Sukka IV, 5) מצות ערבה ערבה כיצר. מקום היה למטה מירושלם ונקרא מוצא: יורדין לשם ומלקטין משם מוריות של ערבה ובאין ווקפין אותן בצדי המוכח וראשיהן כפופין על גב המזבח. Dieſer Ritus hatte eigentlich nur eine dekorative Bedeutung. R' Abbahu hat

1) Offenbar iſt ר' נחנניא איש בקעת בית חורון ר' חנניה דברת חורן identiſch mit

sie deutlich genug angegeben (das. 45a) אמר ר' אבהו מאי קראה? שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, d. h. der angeführte Psalmvers ist darauf anwendbar: „Bindet . . . mit dichten Pflanzen bis zu den Spitzen des Altars (wie Raschi es erklärt) בעבותים 1)= באילנות. Dafür, daß die Weidenzweige den Altar nur zieren sollten, spricht ja entschieden die Formel, welche bei der Entfernung vom Altar gebraucht wurde (Mischna das.) בשעת פטירתן מה היו אומרים? יופי לך מזבח, יופי לך מזבח. Auf diese Schmückung des Altars bezieht sich die geringe Differenz der Meinungen, ob sie von den (letzten) Propheten direkt angeordnet worden, oder bloß ein zu ihrer Zeit entstandener Brauch gewesen ist: ערבה: רב אמר יסד נביאים וחד אמר מנהג נביאים. Einige gaben diesen Brauch als uralt aus: ערבה הלכה למשה מסיני, und Abba-Saul fand ihn in dem Schriftwort angedeutet (Tosefta III, 1): אבא שאול מביא מן המקרא שנאמר ערבי נחל שתים: ארזת ללולב ואזרת למזבח.

Wenn auch dieser Ritus nicht so alt ist, so stammt er doch gewiß aus einer Zeit, aus welcher sich wenig Erinnerungen erhalten haben. Wenn meine Annahme richtig ist, daß der Psalm 118 — woraus R. Abbahu den Vers auf die Schmückung des Altars אסרו חג בעבותים angewendet hat — aus der Makkabäer-Zeit stammt, so könnte er wohl in dieser Zeit bereits angeführt gewesen sein. Daß gerade Weiden dazu verwendet wurden, könnte daher kommen, weil diese gefällt werden dürfen, dagegen Fruchtbäume durften nach dem Gesetze nicht beschädigt werden. Einen Anhalt dafür bietet die in derselben Mischna erwähnte Tradition von R. Jochanan b. Beroka, daß bei einer Gelegenheit t r o k-

1) In dem Kreise R. Abbahu's scheint man diesen Vers ebenso erklärt zu haben, wie Symmachos ihn erklärt, *ἀνάψατε στεφανώματα καὶ κλάδους*. חג wurde wohl als K r a n z erklärt. Es müßte denn sein, daß חג genommen wurde als בחג, an dem Feste, dann würde die Construktion etwa sein אסרו בְּחַג עבותים.

kene oder dürre Palmzweige gebraucht werden: חריות של דקל (wovon weiter unten). Frische Palmzweige wurden nicht dazu verwendet, weil Palmen nicht beschädigt werden dürfen. Es kann aber auch sein, daß Weiden gebraucht wurden, weil sie an Wasser erinnern (vgl. w.).

Die Schmückung des Altars mit Weiden am Hüttenfeste wurde am Sabbat unterlassen, es sei denn am letzten Tage, wenn er auf den Sabbat fiel. Aehnlich war es auch mit dem Feststrauß gehalten. Er wurde weder in den Synagogen, noch im Tempel am Sabbat zur Hand genommen, es sei denn am ersten Tage (M. daſ.) יום טוב הראשון שחל להיות בשבת : לולב שבעה כיצד לולב שבעה ושאר כל הימים ששה. — ערבה שבעה כיצד : יום שביעי של ערבה שחל להיות בשבת ערבה שבעה ושאר כל הימים ששה. Warum eigentlich das Lulab-Bündel und die Weidenzweige am Sabbat nicht für den Ritus verwendet werden durften, ist nicht recht klar. Was der Talmud dafür geltend macht, ist nicht recht verständlich. Es wird angegeben: wenn beide an den Bestimmungsort getragen werden sollten, könnte eine Verletzung des Sabbatgesetzes veranlaßt werden (שמא . . . יעבירנו ד' אמות בר"ה). Allein diese mögliche Uebertretung könnte doch verhütet werden, wenn sie Tages vorher zum Bestimmungsorte getragen wären. Dieses Verfahren ist doch thatsächlich eingeschlagen worden, wenn der erste oder der letzte Tag auf einen Sabbat fiel. Im ersten Falle wurde das Lulab-Bündel schon Tages vorher in den Tempel oder in die Synagoge gebracht, und im letzten Falle geschah dasselbe mit den Weidenzweigen (M. daſ. III, 13): יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת (daſ. IV, 3): יום טוב הראשון שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית (d. h. Tages vorher). Von dem Weidenzweige heißt es ausdrücklich für den siebenten Tag (IV, 6): כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת. Man hätte

also diese Vorkehrung für den Sabbat überhaupt treffen können, um ein Vergehen zu verhüten.

Es scheint aber, daß schon die Handhabung an sich oder die unabsichtliche Bewegung der Zweige als ein Verstoß gegen die Sabbatstrenge galt, sei es aus Besorgniß, man könnte Blätter davon abpflücken, oder sonst einem Skrupel. Josephus berichtet von der Sabbatstrenge der Essäer, daß sie an diesem Tage nicht einmal die Bewegung eines Geräthes von der Stelle für erlaubt gehalten haben (jüd. Krieg II 8. 8): *οὐδὲ σκεῦος τε μετακινῆσαι θαῤῥοῦσιν.* Die Peruschim, deren Grundsätze der Talmud reflektirt, waren darin nicht weniger streng. Der Terminus משול כלי, was am Sabbat verpönt ist, weist darauf hin. Aber auch die Sadducäer oder Boethusäer scheinen die Heilighaltung des Sabbats auch auf Enthaltung von dergleichen Handlung ausgedehnt zu haben. Sie machten Opposition gegen die Peruschim, welche gestattet haben, die Weidenzweige am siebenten Tage des Hüttenfestes zu handhaben, (Sukka das. p. 43b.) שחבטם ערבה ריחה שבח (1 לפי שאין ביהוסף מודים. Sie haben also in dieser Handlung eine Entweihung des Sabbats erblickt gleich den Peruschim und Essäern.

Damit ist nun Alles erklärt: Die Festeszweige durften am Sabbat nicht in die Hand genommen werden, weil schon deren Handhabung oder unwillkürliche Bewegung als ein religiöses Vergehen galt, es sei denn am ersten Tage, weil es in der Thora vorgeschrieben ist. Aus demselben Grunde durfte der Altar am Sabbat nicht mit Weiden geschmückt werden, es sei

---

1) Raschi mit seinem exegetischen Takt erklärt richtig חבוט, das einfache Schütteln oder Aneinanderschlagen der Weidenzweige (das. 44 b). Zur Stelle חובט חובט bemerkt er לשון נענוע und vorher p. 43b zur Stelle חבטם ערבה erklärt er מכלל דבידו נמשלין ואחרה וכנענים. Es bedeutet also nicht Abschlagen der Zweige, sondern nur Aneinanderschlagen.

denn am siebenten Tage, um die Wichtigkeit dieses Ritus aus alter Zeit (gegenüber den Sadducäern) zu manifestiren. 1)

Der Ritus mit Weidenzweigen bestand also in Palästina lediglich darin, daß solche an den Wänden des Altars aufgestellt wurden, und zwar, wie gesagt, lediglich zur Dekoration des Altars, und nicht im Tragen oder Schütteln derselben. Der Ausdruck, welchen die Mischna dabei anwendet: וזוקפין אותן (מורכיות של ערבה) בצדי המזבח, spricht doch zu deutlich dafür, als daß es verkannt werden könnte. Sie gebraucht denselben Ausdruck dafür in einer Erzählung von einem Vorgang im Tempel zur Zeit des siebenten Tages dieses Festes. Als dieser auf Sabbat gefallen war, hatte man die Weidenzweige Tags vorher in den Tempelvorhof (in Wasserwannen) niedergelegt. Die Boethusäer hatten aber darüber schwere Steine gelegt, um sie den Augen zu entziehen und die Verwendung derselben am Sabbat zu verhindern. Als sie nun am betreffenden Tage vermißt wurden, hat das anwesende Volk (aufgebracht gegen die Boethusäer) die Steine davon weggewälzt, und die Priester haben sie an dem Altar aufgestellt 2).

---

1) Sukk. 43 b ist angegeben ערבה בשביעי דחזא שבת כדי. לשרשה שהיא מן התורה, es ist aber zu absolut gehalten, da doch anerkannte Autoritäten angenommen haben ערבה יסוד נביאים oder מנהג נביאים, also nicht מן התורה.

2) Die Erzählung ist vollständig im Talmud erhalten, ist aber der Tosefta entlehnt, wo der Text aber durch Lässigkeit der Copisten unvollständig gegeben ist. Doch hat die Tosefta (Suk. III) hin und wieder richtegere L. A. מעם ארות חל שביעי של ערבה להיות בשבת והביאו מוריות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה והכירו בהן ביתוסין וכבשום תחת (T. וכבשו עליהן) אבנים (T. גדולות) למחר הכירו בהן עמי הארץ ושטחום מתחת אבנים (T. וגרחם והוציאום מתחת האבנים) והביאום הכהנים וזקפום בצדי המזבח. לפי שאין ביתוסים מודים שחבוט ערבה דוחה את השבת. Auf diesen Vorfall bezieht sich offenbar der Passus in der Mischna מעשהו בשבת אלא שהיו מלקטין אותן מערב שבת ומניחין אותן בניגיות של זהב (?) כדי שלא יכמושו. Die Mischna hat, wie immer, ein einmaliges Vorkommniß verallgemeinert und zum Gesetze erhoben. Auch die daran sich anschließende Erzählung steht wohl damit in Verbindung.

Es ist also dabei immer nur die Rede vom Aufrichten,

ר' יהושע (l. יהודה) בן ברוקה אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין את ן בקרקע בצדי המזבח ואותו היום נקרא חבוט חריות. Unmöglich kann der Sinn sein, daß R. Jochanan b. B. tradirt hätte, es seien nicht Weidenzweige, sondern trockene Palmenzweige für diesen Ritus verwendet worden, wie es die Tosafisten auffassen (S. p. 45 b s. v. אתרת ללולב לא יתכן כלל לפרש דר' יוחנן ב"ב לא פליג (ואתרת למזבח wo es heißt: אלא בשביעי אלא אכולהו נמי פליג. דסבר חריות של דקל היו מביאין כל שבעה ולא ערבה. Ich sage, diese Auslegung ist unmöglich. Denn durchweg heißt es מצות ערבה und שביעי של ערבה, und nun soll ein Tanai toto coelo davon differirend angenommen haben, Palmenzweige seien dazu gebraucht worden! Und nun gar die Benennung: der Weidentag soll Palmentag genannt worden sein! Das hieße diesen Ritus auf den Kopf stellen. Es hat aber damit ein anderes Bewandtniß. Die Angabe R. Jochanans b. B. steht nicht in Opposition mit der allgemein angenommenen Voraussetzung vom Gebrauch der Weiden für diesen Ritus, sondern er referirt lediglich, was an demselben Tag vorgekommen ist. Nämlich an dem Tage, an welchem die Boethusäer die Schmückung des Altars haben hindern wollen, und sie doch — ihnen zum Trotze — angebracht wurde, haben sie (man weiß nicht wer) trockene Palmenzweige gebracht, sie an der Seite des Altars an den Boden geschlagen. Und dieser in Erinnerung gebliebene Tag wurde seitdem „Tag des Anschlages der trockenen Palmenzweige" genannt. In der Mischna fehlt der lange Passus von dem Streich der Boethusäer und dem Gegenstreich des Volkes, und von diesem Passus ist nun die nachträgliche Erzählung von רבום חריות geblieben. Sie bestimmt nicht den Ritus, sondern tradirt die oppositionelle Demonstration an dem Tage, das bedeutet: ואותו היום נקרא. Man kann vielleicht den Vorgang historisch bestimmen. Die Boethusäer haben die für den Ritus in dem Vorhof niedergelegten Weidenzweige vermittelst Steine verdeckt. Sie müssen demnach freien Zutritt zum Vorhofe des Tempels gehabt haben. Sie müssen diesen Zutritt ausschließlich gehabt haben; denn wenn pharisäische Priester zur selben Zeit in demselben Raum gewesen wären, hätten sie doch den Streich verhindern können oder wenigstens Kunde davon haben müssen. Die Erzählung giebt aber an, daß das Volk erst am betreffenden Tage den Streich bemerkt habe, sonst wußte Niemand außer den Thätern davon. Es muß also zu einer Zeit geschehen sein, als die Boethusäer oder Sadducäer im alleinigen Besitz des Tempels waren. Nun kam dergleichen in der nachmakkabäischen Zeit nur einmal vor, als Ananos, Sohn Ananos, zum hohen Priester ernannt war (um 60 post). Dieser hat mit herausfordernder Kühnheit das Sadducäerthum zur Geltung gebracht und eben dadurch den Unwillen der Gegenpartei so sehr rege gemacht, daß sie auf seine Absetzung drang und

Aufstellen der Weiden an den Seiten des Altars. Dabei fungirten nur Priester. So faßten es auch einige Amoräer auf, wenn auch nicht mit völliger Entschiedenheit. R. Jochanan (p. 44a.): מי אמרה בנטילה דלמא כזקיפה, und R. Joseph (43b): מאן לימא לן דערבה בנטילה דלמא בזקיפא. Den Einwand, welcher diesem Amoräer gegenüber von dem Passus des Umkreisens des Altars mit Zweigen gemacht wurde: מקיפין את המזבח בכל יום, פעם אחת ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים — woraus gefolgert wurde, daß Priester dabei die Weiden in der Hand gehalten haben — widerlegt er mit Recht: das Umkreisen geschah nicht mit den Weiden, sondern mit dem Palmbündel . . מקיפין בלולב, wie es auch endgültig allgemein angenommen wird. Das Argument, welches für die Annahme angeführt wird, daß der Ritus mit den Weiden ähnlich dem mit dem Lulab sein müsse, d. h. sie in die Hand zu nehmen und Bewegungen damit zu machen, von dem Ausdruck חבוט ערבה in der Tosefta (o. S. 514), beweist gar nichts. Es ist damit nicht das mit Absicht und zu einem rituellen Zweck Bewegen der Weidenzweig gemeint, sondern lediglich das unabsichtliche beim Aufstellen am Altar. Diese Bedeutung hat eben חבוט (o. S. 513).

Neben diesem Ritus, der nur im Tempelvorhof für den Altar angewendet wurde, hat sich ein anderer ebenfalls mit Weidenzweigen ausgebildet, nämlich diese Zweige in die Hand zu nehmen und sie zu bewegen, aber nur an dem siebenten Tage des Hüttenfestes, und nicht im Tempelraum. Und diese Differenz ist nicht recht verstanden und daher auch der Ursprung dieses zweiten Ritus nicht erkannt worden. Die Verschiedenheit

---

sie durchsetzte. Er fungirte nur 3 Monate, innerhalb welcher Zeit die Disputationen zwischen R' Jochanan b. Sakkai und den Sadducäern fallen. Ananos war es, der am Versöhnungstag den Weihrauch nach sadducäischer Interpretation dargebracht (vgl. Monatsschrift Jg. 18). Er hat demnach im Monat Tischri fungirt. Er mag also angeordnet haben, den Ritus mit Weidenzweigen am Sabbat zu vereiteln.

erzählt: Ein Mann habe vor einem (später lebenden) Rab Eleasar b. Zadok einen Weidenzweig gebracht, dann wieder zwei Enkel Rabs hätten einen solchen ihrem Großvater gebracht (b. Suk. 44 b). Das war in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Dagegen bemerkt Aba je aus dem folgenden Jahrhundert, daß jeder einen eigenen Weidenzweig gehandhabt hat, ohne sich dessen zu bedienen, welcher im Lulab-Bündel gesteckt hat. (Das. 44 a): והא מעשים בכל יום ולא עבדינן הכי (רקא מגבה קה ערבה שבלולב והדר מגבה לה).

Aus der Erzählung, daß Rabs Enkel Aibu und Chiskija zur Uebung dieses Ritus ihren Großvater veranlaßt haben, könnte man deduciren, daß der Brauch erst in Rabs Alter aufgekommen ist, und zwar zur Zeit, als die Neuperser oder Sassaniden Herren des persischen Reiches geworden waren, wozu auch Babylonien (Irak) gehört hat. Diese Dynastie hat bekanntlich den eranischen Magismus mit aller Strenge eingeführt. Diese auf Dualismus beruhende Religionsform schrieb Ceremonien und Gebetformeln vor, denen eine magische Wirkung zugeschrieben wurde, Ahrimans Macht zu brechen und die Dämonen (Daevas) vom Menschen fernzuhalten. Eine Hauptrolle in dieser Religionsform spielt das Bareçman (Barçom, Barsom). Es bestand aus einem Bündel von Zweigen, (von Palmen, Granatbäumen und Tamarisken), welches einen Bestandtheil des Opfers bildeten. Dieses Bündel mußte der Priester beim Absingen der Liturgie bei mancher Gelegenheit in der Hand halten. 1)

Von dieser Religionsform scheint der Ritus mit den sog. Hoschana, den Weidenzweigen, an dem angegebenen Tage entlehnt zu sein. Der Einfluß des Persismus auf jüdische Riten,

1) Vergleiche darüber Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde III S. 571. Wilhelm Geiger, ostiranische Kultur S. 331; Abel Hovelacque, Zoroaster et le Mazdeisme p. 425.

der unverkennbar ist, zeigt sich auch in der Auffassung der Manipulation mit dem Lulab-Bündel. Während R' Jochanan erst nach den vier Richtungen einfach religiös deutet, אמר ר' יוחנן מוליך ומביא לפי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד לפי שהשמים והארץ שלו Sukka 37 b) legt ihr ein späterer, aus Babylonien stammender Amora eine magische Wirkung bei. Die horizontale Bewegung mit dem Lulab-Bündel soll die bösen Winde verscheuchen, die Bewegung nach oben und unten den schädlichen Thau von den Pflanzen fernhalten (das.). אמר ר' חמא בר עוקבא אמר ר' יוסי בר חנינא. מוליך ומביא כדי לעצר רוחות רעות. מעלה ומוריד כדי לעצר טללים רעים. Diese Auffassung ist eben vom Magismus beeinflußt, welche alle schädlichen Naturkräfte als Diener Ahrimas angesehen und quasi-religiöse Ceremonien und Bewegungen vorgeschrieben hat, diese unschädlich zu machen. Der in Babylonien entstandene Brauch, an dem angegebenen Tage (יומא דהושענא רבא) zu schütteln, ist nun wohl eine Nachbildung des magischen Bareçman. Weiden wurden dafür vorgezogen, weil bei der Ausschmückung des Altars an diesem Feste solche verwendet worden sind, und im babylonisch-jüdischen Kreise hat man diese Vorkehrung nicht als Dekoration, sondern als Bannmittel angesehen, um dämonische Gewalten fern zu halten. Der Hoschana Rabba-Tag mit dem Weidenzweig ist entschieden ein Kind der Superstition, und darum hat sich die wüste Kabbala seiner bemächtigt.

Abſchiedswort.

Nicht ohne Wehmut nehme ich von den Leſern Abſchied. Ich ſehe mich aus mancherlei Umſtänden genöthigt, die den Namen Zacharias Frankel, ihres Begründers, tragende Monatsſchrift, deren Redaktion ich ſeit 1869 fortgeſetzt habe, eingehen zu laſſen. Schon ſeit dem Ausſcheiden des jung verſtorbenen, vielen unvergeßlichen Dr. P. Frankl wegen zunehmender Kränklichkeit aus der Redaktion hatte ich die Abſicht, ſie aufzugeben. Nur auf das Zureden treuer Freunde und in der Hoffnung, einen Mitredakteur aus der Zahl der jüngeren Gelehrten, deren wiſſenſchaftliche Arbeiten ihnen einen klangvollen Namen gemacht haben, zu finden, habe ich die Redaktion noch fortgeſetzt. Dieſe Hoffnung zeigte ſich trügeriſch, ſo bleibt mir nur noch übrig, beim Schluß dieſes Jahrganges den Leſern Lebewohl zu ſagen und an die leiſtungsfähigen jüngern Gelehrten noch einmal zu appelliren.

Abhandlungen.

Notiz über Gottesnamen in der heiligen Schrift.

Um einen Beweis mehr anzuführen, daß trotz der Masora sich in den Bibel-Text Fehler eingeschlichen haben, oder vielmehr daß die mit der Einführung der Vocal-Zeichen allmälig entstandene masoretische Tradition bereits falsche L.A. vorgefunden und vermöge ihres Ansehens sanctionirt hat, sollen hier Beispiele angeführt werden, daß selbst Gottesnamen nicht davon verschont geblieben sind. Diese galten der jüdischen Gemeinschaft als das Allerheiligste in der heiligen Schrift, sei es als Tetragrammaton יי oder in der Form Adonaï oder als Elohim. Es war Vorschrift, beim Niederschreiben dieser das Erhabendste bezeichnenden Wörter eine gewisse andächtige Sorgfalt zu beobachten, und, wenn ein Irrthum dabei unterlaufen ist, durfte das Wort nicht ausradirt werden, sondern die ganze Columne mußte ausgeschieden werden. Und trotzdem haben sich Abschreiber dabei lapsus zu Schulden kommen lassen. Man beachte folgende Fälle, von denen die meisten die aufgestellte Behauptung überzeugend bestätigen.

1) Bei der Verhandlung mit den Stämmen Ruben und Gad betreffs des von ihnen gewünschten jenseitigen Landstriches ist Gott nicht erwähnt. Moses allein führt die Verhandlung mit ihnen. Er beklagt zuerst ihr separistisches Gelüste und stell-

dann Bedingungen, die sie auch acceptiren (Numeri 3, 32). Zuerst lautet die Zustimmung der Stämme richtig (V. 25) כאשר אֲדֹנָי דבר, die Anrede an Moses. Aber bei der Wiederholung der Versicherung heißt es: (V. 31) את אשר דבר ה׳ אל עבדיך נעשה. Aber Gott hat ja in dieser Angelegenheit nicht gesprochen und am allerwenigsten zu den beiden Stämmen? Offenbar stand auch an der zweiten Stelle דבר אֲדֹנָי אל עבדיך. Der Name wurde aber irrthümlich gelesen אֲדֹנָי und dieses wurde gar geschrieben ה׳. Auf diesen laspus hat auch A. Krochmal aufmerksam gemacht (הכתב והמסתב p. 51). Diese Verwechselung ist übrigens alt; denn sie lag bereits dem syrischen Uebersetzer des Pentateuchs vor. An der ersten Stelle lautet die Version איך דמרן פקד, d. h. אֲדֹנָי, an der zweiten dagegen איך דאמר מריא, d. h. אֲדֹנָי. Die Septuaginta dagegen hat bei beiden Stellen *Κύριος*.

2) Bei der Erzählung der Schandthat in Gibea (Richter K. 19) berichtet der Levite, dessen Frau daselbst mißhandelt wurde, dem ihn gastlich aufnehmenden Bürger (V. 15) ואלך ער בית לחם יהודה ואת בית ה׳ אני הלך. Wo soll denn das Gotteshaus damals bestanden haben, daß der Levite sich dahin habe begeben wollen? Die Oertlichkeit, wo der Levite heimisch war, ist in der Erzählung nicht angegeben. Bemerkenswerth ist, daß die griechische Version in ihrem Texte nicht בית ה׳ hatte, sondern אל ביתי אני הלך: *εἰς τὸν οἶκον μου*. Der Levite stammte wahrscheinlich aus Bethel, und der Passus hat wohl ursprünglich gelautet ואל בית אֵל 1) und aus אֵל entstand ה׳.

3) Jeremia 20, 2 wird erzählt, daß Paschchur den Propheten Jeremia in eine Art Verließ (מהפכת) eingesperrt hat mit der nähern Bezeichnung אשר בשער בנימן העליון אשר בבית ה׳

1) Die Verwechselung von אֵל und את ist häufig.

Im Tempel gab es allerdings auch ein solches Thor, das Jotham erbaut hatte (Köng. II, 35, und Chronik); aber dieses hieß nicht שער בנימן, sondern einfach שער העליון. Das Benjamin-Thor dagegen war nicht in oder beim Tempel, sondern am Ende der Stadt, wo der Weg nach dem Benjaminitischen Gebiet führte (Jerem. 37, 13; Zacharia 14, 10). Ein hohes Benjamin-Thor am Tempel kann daher nicht richtig sein. אשר בבית ה' muß ein Copisten-Irrthum sein. Es scheint, daß es ursprünglich gelautet hat אשר בביתו, nämlich in seinem Hause ließ Paschchur den Propheten ins Gewahrsam bringen. Aus dem darauffolgendem מסוגרת וידו ist zuerst die Dittographie וידו entstanden, אשר בביתו וידו וידו מסוגרת, und aus der sinnlosen Dittographie וידו wurde der Gottesname ה'.

4) Eine ähnliche irrthümlilche Verschreibung liegt auch in Köng. I, 18, 30 vor. Als Ahab auf Elias' Geheiß die Baal-Propheten versammelt hatte, errichteten diese einen Altar, um beim Opfern den Baal anzurufen. Als sie von Morgen bis Mittag vergebens um Erhörung gerufen hatten, traten sie auf dem von ihnen erbauten Altar herum (V. 26): יפסחו על המזבח אשר עשה [1]). Dann wird erzählt: . Elia habe den zerstörten Gottesaltar ausgebessert: וירפא את מזבח ה' הרוס. War denn früher am Karmel ein Gottesaltar, der zerstört worden wäre? Davon ist nichts bekannt. Auch wird das. im folgenden V. erzählt, wie Elia diesen Altar errichtet hat. Er habe zwölf Steine zusammentragen lassen und daraus einen Altar im Namen Gottes erbaut. Erst dadurch ist dieser Bau ein Altar Gottes geworden. Es ist also einleuchtend, daß מזבח ה' הרוס verschrieben sein muß. Der Altar, den Elia wiederhergestellt hat, war auf demselben Platz,

1) Septuaginta giebt den V. wieder *καὶ διέτριχον ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου, οὗ ἐποίησαν.* Es muß also gelesen werden ויפסחו אשר עשו . . (ויפשחו)=, d. h. Plural. Raschi erklärt richtig ויפסחו gleich ויפסחו.

auf dem die Baal-Propheten herumgetreten waren, d. h. ihn zertreten, zerstört hatten. Durch die Nennung des Gottesnamens wurde derselbe Platz geweiht; der מזבח ה׳ הרוס wurde dadurch מזבח ה׳, was er vorher nicht war. מזבח ה׳ הרוס kann entstanden sein, daß vor den beiden ה ein Punktkleks geflossen war, der als Jod angesehen wurde. Zuerst מזבח הרוס. Daraus מזבח יהרוס und zuletzt מזבח ה׳ הרוס. Auffallend ist es, daß die griechische Uebersetzung den Vers theil וירפא את מזבח וגו׳ gar nicht hat (nur in der Alexandriana nachgetragen). Statt dessen hat sie einen Zusatz, der im hebräischen Text fehlt, und den auch Peschitto hat 1).

5) Die griechische Uebersetzung giebt an die Hand, wie einmal der Gottesname ה׳ in die nichtssagende Partikel אם corrumpirt wurde: Sprüche 3, 34 אם ללצים הוא יליץ ולענים יתן חן giebt einen schlechten Sinn. Septuaginta setzt dagegen einen bessern Text voraus: *κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται*, d. h. אם ללצים הוא יליץ ה׳. Der Gottesname ה׳ wurde in אלהים umgewandelt und אלהים wurde in אם corrumpirt.

6) Eine andere Stelle in Spr. beweist, daß אלהים gar in לא entstellt wurde oder umgekehrt. Sept. 30, 3 hat die griechische Uebersetzung ולא למדתי חכמה: *Θεὸς δεδίδαχέ με σοφίαν* d. h. אלהים למדני חכמה. Gleichviel ob dieser Text besser oder schlechter ist, jedenfalls beweist es, daß in einem Exemplare אלהים gestanden hat, wo in unserem Texte ולא steht.

7) Es kann nach dem Auseinandergesetzten nicht mehr auf

---

1) Der Zusatz lautet zu V. 29: *καὶ ἐλάλησεν Ἠλιοὺ ὁ Θεσβίτης πρὸς τοὺς προφήτας τῶν προσοχτισμάτων λέγων: μετάστητε ἀπὸ τοῦ νῦν, καὶ ἐγὼ ποιήσω τὸ ὁλοκάυτωμά μου. καὶ μετέστησαν καὶ ἀπῆλθον.* Der Syrer ebenso: ואמר אליא לנביי רחלתא . שבו מן הדא . אף אנא אעבר יקד שלמא ושבו אולהי

Hebräisch zurückübersetzt würde es lauten: כוזרו מעתה וגם אני אעשה עולה: וַיִּסְרוּ וַיֵּלֵכוּ

fallen, das der Gottesname יהוה statt eines andern Wortes verschrieben wurde. Spr. 16, 11 heißt es, gerechte Wage und Wagschalen sind des Herrn, sein Werk alle Steine im Beutel (zum Wägen): פלס ומאזני משפט ליהוה. Das wäre eine sehr niedrige Vorstellung von Gott, daß er Wage und Wägesteine eingeführt oder gelehrt hätte! Ferner ist es auffällig, daß in dem voraufgehenden Verse und in den nachfolgenden nur vom König die Rede ist, V. 10 קסם על שפתי מלך, 12 תועבת מלכים, 13 רצון מלכים, 14 חמת מלך, 15 באור פני מלך, und dazwischen soll etwas Geringfügiges von Gott ausgesagt sein? Es drängt sich daher auf, daß in V. 11 ebenfalls vom König die Rede sein muß. Des Königs ist gerechte Wage, sein Werk die Steine im Beutel, d. h. der König hat Maaß und Gewicht eingeführt und ein für allemal bestimmt. Ursprünglich muß also der Text gelautet haben פלס . . . למלך. Wie die Corruption entstanden ist, kann nicht leicht ermittelt werden. Vielleicht zuerst למל statt למלך, daraus לאל, abbreviirt für לאלהים, und endlich יהוה statt לאלהים.

8) Noch eine andere Stelle drängt geradezu auf, daß למלך in ליהוה verschrieben worden sein muß. Der Prophet Zephania in Josia's Zeit klagt über die Verworfenheit Jerusalems, daß ihre Fürsten brüllende Löwen, ihre Richter Wüstenwölfe seien, ihre Hochgestellten treulos, ihre Priester entweihen das Heiligthum. Darauf fährt er fort: יהוה צדיק בקרבה לא יעשה עול. Dies klingt doch wunderlich genug, daß Gott nicht Unrecht thue! Der Vers giebt nur einen höchst treffenden Sinn, wenn statt יהוה gelesen wird מלך. Der König in Jerusalems Mitte ist der einzige, der nicht Unrecht thut, sondern jeden Morgen seinen Rechtsspruch ans Licht giebt, ohne dabei zu fehlen, aber der Uebelthäter kennt keine Schaam. Der fromme König Josia wird damit gerühmt. Er kümmert sich um Recht und Gerechtigkeit, aber die Großen bleiben unverschämt.

9) Umgekehrt scheint an einer Stelle für den Namen ה׳ das Wort יהודה zu stehen. (Hosea 6. 14) Voraufgehend ist von Ephraim allein die Rede, darauf folgt der dunkele V. גם יהודה שת קציר לך. Liest man dafür גם ה׳ שת קציר לך, so schwindet die Dunkelheit. Im Talmud wird die Möglichkeit erwähnt, daß ein Abschreiber statt ה׳ hat יהודה schreiben wollen (Sabbat 104 b und Parallelst.) דרי שחיה צריך לכתוב את השם ונתכון לכתוב יהודה ושעה ולא הטיל בה ולא. Diese Möglichkeit kann wohl eine Wirklichkeit geworden sein. Die Wege der Abschreiber sind unberechenbar. — Es folgt daraus, daß man nicht allzusehr auf die Unfehlbarkeit des masoretischen Textes pochen sollte. Es folgt aber auch daraus, daß die abgehetzte Hypothese von Jehovah — und Elohim — Fragmenten in Pentateuch und auch in andern Büchern reiner Schwindel ist. Die Kopisten haben nicht selten den einen für den andern Gottesnamen geschrieben oder verschrieben. Die Septuaginta hat an manchen Stellen *Κύριος* = ה׳, wo im hebräischen Original אלהים steht und umgekehrt.

G.

Abermals die Kalir-Frage.

Ueber keines jüdiſchen Gelehrten Leben, Zeit und Heimat herrſcht ſo große Meinungsverſchiedenheit und Unklarheit, wie über den Poetan Elaſar hakkalir. So ungefähr leitete vor mehr denn fünfzig Jahren Rapoport ſeine Biographie Kalirs ein (Bikkure haittim Wien 1829). Und trotzdem Rapoport ſelbſt und nach ihm eine Anzahl von Gelehrten ſich eifrigſt mit Unterſuchungen über Kalir beſchäftigten, trotzdem zahlreiche Hypotheſen über dieſen fruchtbarſten aller Poetanim aufgeſtellt wurden, und mehr oder weniger Geltung ſich verſchafft haben, — noch immer tritt Kalir in der ſynagogalen Literatur auf, wie Homer in der epiſchen: unbekannten Zeitalters und unbekannter Herkunft. (Caſſel, Lehrbuch der jüdiſchen Geſchichte und Literatur S. 231).

In der neueſten Zeit hat Joſeph Derenbourg in einem kleinen Schriftchen (Élazar le peitan Separatabdruck aus recueil de travaux publiés par l'école pratique des hautes études en mémoire de son président Léon Renier, Paris 1886. F. Vieweg, libraire-éditeur) die Kalir-Frage wiederum eingehend behandelt und manchen neuen Geſichtspunkt zu Tage gefördert.

Kalir nennt ſich ſelbſt בירבי קליר oder בירבי קליר teils in Akroſtichen, teils vermittelſt der גימטריא, wie Rapoport nachzuweiſen bemüht iſt. (תולדות הקליר S. 107—109). Da ſich in Juchaſin ed. Krakau p. 34 b und 48 b die Angabe findet, אני אלעזר ברבי יעקב הקליר מקריית ספר (eine Angabe, welche Rapoport eben durch Anwendung der גימטריא mehrfach z. B. am Schluſſe des Piuts zu Muſſaph ראש חודש: פ׳ שפתי בשורי ארבעה ורשים

bestätigt finden wollte) [1]), so entstand die Ansicht, daß קליר nicht der eigentliche Name des Vaters des Poetan Elasar gewesen sein müsse, sondern einen Beinamen (cognomen) bezeichnet Zur Erklärung desselben gab schon der Aruch s. v. קלר ג׳ einen Anhalt, indem er sagt, daß Elasar's Vater dem Knaben mit mystischen Inschriften versehene Kuchen קלורית zu essen gegebe n habe, deren Genuß Elasar seine vorzüglichen Geistesanlagen zu danken hatte. Und hierzu bemerkt Luzatto (Kerem chemed VI S. 5 vgl. auch Halichot Kedem S. 62): יש להשוב כי אבי של ר׳ אלעזר היה הראשון שהמציא המנהג הזה והאכיל את בנו עוגה שכתב בה קמיעה וקרה מקרה שהולד הצליח בתלמודו ואז התחילו כל העם לכתוב את האב בשם קליר, כלומר בעל העוגה, ור׳ אלעזר האמין גם הוא כי העוגה הועילה לו להתפקח ולהצליח בתלמודו והיה מחזיק טובה לאביו שהאכילו העוגה ולחת ככוד לשכו היה הותם בירבי קליר, על שם העוגה שאכל ונתפקח.

So hübsch der Versuch auch sein mag, קליר in Verbindung mit קלורית zu bringen, so liebevoll auch Luzatto dieser Legende sich annahm, — vor einer ernsten Kritik wird sie schwerlich Stand halten können. M. Landau im Aruch, Rapoport und auch Reggio traten dieser Hypothese entgegen und Rapoport (תולדות הקליר S. 109 Nr. 16) suchte den Namen Kalir mit der Stadt Cagliari auf Sardinien in Beziehung zu setzen. Abgesehen davon, daß Elasar sich schwerlich einen Sohn des N. Kalir genannt haben dürfte, wenn Kalir einen Städtenamen bedeuten sollte, so ist die Deutung des קליר als eines Städtenamens schon deßhalb abzuweisen, weil Elasar selbst als seine Heimat קיריה סמיר angiebt. Es ist vielmehr als ein geschickter Griff von Derenbourg anzuerkennen, daß er in קליר ein cognomen und zwar das lateinische Celer (vgl. auch die Schreibart קילר) er-

1) Vgl. hierüber Zunz in Kerem chemed VI S. 8, Landshuth amude haabodah I, S. 29.

kennen wollte (vgl. p. 436 des angegebenen Sammelbandes). Es wäre demnach anzunehmen, daß Elasar — vielleicht der besseren Unterscheidung wegen — sich nicht Elasar Sohn Jacobs, sondern בירבי קליר nannte. (cfr. auch Zunz, Kerem chemed VI S. 8).

Nicht minder schwierig ist die Angabe מקריה ספר. Ein Ort dieses Namens findet sich Josua 15, 15 (Richter 1, 11), doch ist die Lage desselben völlig unbekannt. Nichts destoweniger suchte man die Heimat Kalirs in Folge dessen in Palaestina (vgl. S. Cassel in Frankel's Zeitschrift 1846, S. 224—226). Zunz wollte in קריה ספר den Ort Lettere auf neapolitanischem Gebiet wiederfinden (Kerem chemed VI S. 8 ff.), Reggio identificierte es mit Civita di Penna und Luzzatto (Halichot Kedem 1845 p. 56—64) dachte an Pumbadita, das noch heute Sippara heiße.

Dementsprechend herrschten auch die verschiedensten Ansichten über die Heimat und die Zeit Kalir's. Bald hielt man ihn für einen Tannai, (vgl. Zunz Literaturgeschichte S. 34 Landshuth, Amude ha Aboda I S. 29), indem man ihn mit Eleasar ben Simon oder mit Eleasar ben Arach identificierte, bald hielt man ihn für einen Italiener, bald suchte man seine Heimat in Palästina, bald in Syrien (so z. B. Zunz, Literaturgeschichte S. 33), von anderen Vermutungen nicht zu reden.

Derenbourg entscheidet sich dafür, daß Elasar ha Kalir ein Italiener gewesen und läßt ihn in Civitas Portus, der späteren Hafenstadt Roms nach der Versandung des Hafens von Ostium, geboren sein. Er sieht in קריה ספר die wörtliche Uebersetzung von Civitas Portus, wobei allerdings סַפַּר zu lesen wäre. Von allen anderen Bedenken und Schwierigkeiten abgesehen, läßt sich nicht verhehlen, daß סַפַּר in der Bedeutung „Hafen" sich nur im Syrischen findet, (damit zusammenhängend im Aramäischen, vgl. Levy, Wb. zu den Targumim II, 183 a) und

daß dieſes Wort in der Sprache des Talmud nie anders vorkommt wie in der Bedeutung: „Grenze“. Wir müßten uns alſo zu der Annahme verſtehen, daß Elaſar, wenn anders er in Civitas Portus geboren iſt, ſich bei der Angabe ſeines Heimatsortes als קרית ספר der bibliſchen Anſpielung wegen einen kleinen Scherz oder wenigſtens eine ſprachliche Licenz erlaubt habe, deren Verſtändniß ſchwerlich allgemein vorausgeſetzt werden konnte.

Was aber Derenbourg veranlaßt hat, Elaſar's Heimat gerade in Italien zu ſuchen, dafür bleibt er uns die Begründung nicht ſchuldig. Daß ſeine Heimat Paläſtina nicht ſein könne, dafür ſpreche der Umſtand, daß wir von ihm Poeſien für die zweiten Feiertage beſitzen, während doch in Paläſtina bekanntermaßen nur ein Tag gefeiert wurde. Dieſe Angabe widerſpricht der Notiz bei Zunz: (Literaturgeſchichte S. 32): „für die zweiten Feſttage hat er nichts verfaßt“ (vgl. auch Landshuth, amude haaboda S. 30), eine Notiz, die ſeit den Tagen der Toſſaphiſten faſt als literarhiſtoriſches Dogma gilt und ein weſentliches Beweismoment für die paläſtinenſiſche Heimat Elaſars bildet. Thatſächlich beſitzen wir aber jetzt, wie P. F. Frankl in der Zunz-Jubelſchrift p. 162 des Weiteren ausführt, von Kalir doppelte Keroboth zum Wochenfeſte, zum Hüttenfeſte, wie zum achten Azereth. Das Vorhandenſein zweier Keroboth beweiſt allerdings nicht, daß Kalir auch den zweiten Feſttag bedacht habe, da er auch Purim und den neunten Ab mit zweien ausgeſtattet; aber ebenſo wenig dürfte ſich wol mit Beſtimmtheit behaupten laſſen, Kalir habe für den zweiten Feſttag nichts gedichtet (vgl. Frankl a. a. O.).

Iſt aber Kalirs Heimat außerhalb Paläſtina's zu ſuchen, ſo — argumentiert Derenbourg weiter — weiſt nicht bloß קרית ספר (ſ. o.) auf Italien, ſondern eine auch nur oberflächliche Betrachtung der Zeitverhältniſſe, unter denen Elaſar lebte, ſpricht

überzeugend für die italienische Abstammung unseres Poetan. Elasar nämlich blühte im Anfange des 8. Jahrhunderts. Wenn Derenbourg p. 435 schreibt: Die Zeit, in der Eleasar lebte, ne pouvait pas être postérieure au commencement du septième siècle, so ist das zweifellos nur ein kleiner lapsus calami. Denn auf derselben Seite setzt er Kalir: vers les premières années du huitième siècle" und p. 437 bemerkt Derenbourg gewissermaßen abschließend: „Elasar, Sohn des Celer, aus Portus bei Rom est né au commencement du huitième siècle".

Elasar lebte zu einer Zeit, in der die Herrschaft des Islam noch nicht über Spanien und Italien sich ausgebreitet hatte. Denn in seinen Piutim ist niemals die Rede von Ismael, sondern nur ausschließlich von Edom 1), womit nach dem Uebertritt der römischen Kaiser zum Christentum die Christen bezeichnet zu werden pflegten. (Derenbourg p. 435 unten). Genauer läßt sich Elasars Lebenszeit feststellen auf Grund eines Citats in dem Commentar zum Sefer Jezirah von Saadjah Gaon (gest. 942), dessen ursprünglich angezweifelte Echtheit nunmehr als nachgewiesen gelten darf. (Ueber dieses Citat, auf das zuerst in Jost's Annalen 1841 S. 70 hingewiesen worden ist, vgl. Landshuth, amude haaboda S. 30 und Derenbourg a. a. O. S. 434 Note 2).

Auch in der Poetik des Saadjah: „Igaron verfaßt ca. 912, findet sich eine Stelle, in der er des Elasar erwähnt. Dieselbe lautet in der Uebersetzung: „So oft ich einen Beleg aus den alten Dichtern, wie Jose ben Jose, Jannai, Elasar, Josua, Pinchas beibringen konnte, habe ich es gethan." Das arabische Original ist mitgeteilt von A. Harkavy in Stade's Zeitschrift für

1) Der Inhalt seiner Compositionen setzt überall christliche Länder voraus, sagt Zunz Literaturgeschichte S. 33 und denkt an Palästina oder Syrien.

die altteſtamentliche Wiſſenſchaft 1882 p. 83 (ſ. auch Derenbourgs essai p. 434 Note 3).

Als weiterer Anhaltspunkt zur Feſtſtellung der Lebenszeit Elaſars hätte ſich noch anführen laſſen eine Stelle aus dem Buche כתב אלאנואר des Karäers יוסף יעקב אלקרקסאני: Dieſer, ein Zeitgenoſſe Saadjah's, bringt in ſeinem ca. 937 abgefaßten Buche Elaſar in Verbindung mit den Peitanim Jannai und Pinchas: קאל וגה אסר והו קולה בסקהלות כרס אלהים ה' מסקור ישראל אראר בה חכמא בני אסר' אלדין אלמו ואכרנו תסאניהו כזירה ומראיה ללה מתל ינאי ואלעזר ופינחס ונירדם, (vgl. Harkawy im Hamagid 1879, Nr. 45, S. 359 a).

Nicht unerwähnt darf es bleiben, daß Weiß im 4. Bande ſeines דור דור ודורשיו Wien 1887 S. 118 den Nachweis zu liefern ſucht, daß Rav Natronai Gaon in einer ſeiner תשובות des Elaſar hakkalir gedenkt [1]). Natronai ſpricht in derſelben ſeine Anſicht über die Piutim und ihre Verwertung beim Gottesdienſte aus מרבין דברי אגדה und nennt ausdrücklich den Piut ובהקבץ בתילות, der von Elaſar hakkalir verfaßt ſein ſoll. (vgl. Weiß a. a. O.).

Es kann alſo als feſtſtehend angenommen werden, daß Elaſar älter war als Saadjah und da letzterer den Poetan zu den „alten Dichtern" zählt, ſo dürften wir berechtigt ſein, mit Derenbourg R. Elaſar hakkalir ins 8. Jahrhundert zu ſetzen. Wenn ſich in der Kerobah Elaſars zum 9. Ab die Klage darüber findet, daß der Tempel תשע מאות ועוד zerſtört ſei, ſo erklärt ſich dieſe wie ähnliche Angaben leicht durch die Annahme, daß die Correktur eines ſpäter wie Kalir lebenden Vorbeters vorliegt. (Möglicherweiſe iſt die Zuſammenſtellung eines beſonderen Rituals für Tiſcheah be Ab nicht älter wie das zehnte Jahrhundert) vgl. Derenbourg p. 435, Zunz Literaturgeſchichte S. 34 unten. Derenbourg will auch die Unkenntniß des Verfaſſers des Aruch,

[1]) Vgl. die Reſponſenſammlung מחמודה גנזות ed. Jeruſalem 1868, Nr. 50.

R. Nathan in Rom, mit den Verhältniſſen Kalirs dadurch begründen, daß er einen ſo großen Zwiſchenraum zwiſchen beider Lebenszeit legt. Schwieriger zu löſen wäre vielleicht die Frage, auf welche Weiſe ſo frühzeitig aus Italien zu den Gaonen des Orients und zu den Karäern die Kunde von Elaſar und ſeinen Dichtungen gelangt iſt!

Wie ſchon erwähnt, iſt es für Derenbourg faſt ſelbſtverſtändlich, daß Kalir in Italien gelebt hat. „Im Anfange des achten Jahrhunderts beſaß weder Frankreich noch Deutſchland Schulen für jüdiſche Studien, die Unwiſſenheit muß dort eine vollſtändige geweſen ſein, und es iſt bekannt, daß erſt im 9. Jahrhundert Karl der Kahle aus Lukka nach Mainz die erſten Gelehrten brachte, welche die Fähigkeit beſaßen, das Geſetz zu lehren. In Italien dagegen hat die rabbiniſche Wiſſenſchaft immer geblüht. Bari und Otranto hatten frühzeitig zahlreich beſuchte Schulen. Bei der Einnahme von Averſo (925) wurden zehn berühmte Gelehrte durch die Muhammedaner niedergemacht und der junge Sabathai Donolo ward verkauft; in Rom ſcheint ſchon der Großvater des R. Nathan ein umfangreiches rabbiniſches Wiſſen beſeſſen zu haben. In einem ſolchen Lande konnte Elaſar haKalir ſich leicht ſeine ſtaunenswerte Kenntniß der Midraſchim u. ſ. w, erwerben“. So richtig dieſe Darſtellung im Einzelnen auch ſein mag, ſo beweiſt ſie gerade für die italieniſche Herkunft Elaſars wenig und erhebt dieſelbe kaum über die Bedeutung einer geiſtreichen Kombination. Ueber jüdiſche Gelehrte und jüdiſche Gelehrſamkeit in Italien zu der in Frage ſtehenden Zeit iſt uns zu wenig Sicheres bekannt. Doch ſei hier noch auf die Aeußerung Rapoports in Kerem chemed VI. S. 25 hingewieſen, der zufolge in der Lombardei mehr Nachrichten als anderswo über Elaſar haKalir und deſſen Lehrer (?) R. Jana bekannt waren und aus der hervorzugehen ſcheint, daß Elaſar's Heimat Italien war (vgl. das Nähere a. a. O. und bei Lands-

huth, amude haaboda I S. 103 s. v. ר' יאי, vgl. auch Zunz Literaturgesch. 28 Note 4).

Von ganz besonderem Interesse ist aber Derenbourgs Arbeit durch die in derselben fast ausschließlich zum ersten Male veröffentlichten jüdischen Grabinschriften in griechischer Sprache (vgl. Schürer, die Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 13 unten), welche das Vorhandensein einer jüdischen Gemeinde in Civitas Portus zu der für Elasar angenommenen Zeit (?) bestätigen sollen. Leider trägt keine dieser Inschriften eine Jahreszahl und wir sind auch bei ihnen nur auf Vermutungen angewiesen. Daß in Porto (an der Tibermündung) ein jüdisches Cömeterium existierte, steht fest; nach de Rossi, Bullettino IV, 1866 S. 40 entstammt demselben eine Anzahl der schon seit längerer Zeit bekannten jüdischen Grabinschriften.

Die erste der von Derenbourg abgedruckten Inschriften stammt aus Porto und ist von de Rossi, Bullettino di archeologia cristiana (1. Serie) Bd. IV, 1866 p. 40 aufbewahrt worden. Bei Schürer (a. a. O.) steht sie als Nummer 39. Sie lautet: *Κλαύδιος Ἰωσῆς ἄρχων ἔζησεν ἔτη ΛΕ* (35). Ueber jüdische *ἄρχοντες* s. Schürer S. 20 ff.

Die beiden folgenden, erstmals abgedruckten Inschriften tragen von de Rossi's Hand den Vermerk in aedibus episcopi Portuensis und lauten: *ἐνθάδε κεῖται Δωρείς, ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτῆς* (ירד משכבה שלום) und *ἐνθάδε κεῖται Σάρρα μετὰ τοῦ υἱοῦς αὐτῆς ἐν εἰρήνῃ.* Ueber den jüdischen Begräbnißplatz vor der porta Portuensis, von dem bei Schürer Inschrift 1 und 2 herrühren, vgl. Schürer S. 13.

Die dritte erstmals veröffentlichte Inschrift bei Derenbourg hat folgenden Wortlaut: *ἐνθάδε κεῖτε θυγατέρες δύο πατρὸς τῶν ἑβρεῶν Γαδίατος χάρα ἐν εἰρήῃ.* Nach *πατρός* ist mit Derenbourg zu ergänzen *τῆς συναγωγῆς* und es bliebe nur die Schwierigkeit zu lösen, welche Gemeinde unter der *συνα-*

γωγὴ τῶν ἑβρεῶν zu verſtehen iſt. Schürer S. 16 unten denkt an „ſolche Juden, die zunächſt ihre vaterländiſche Sprache noch beibehalten hätten und ſich daher Ἑβραῖοι nannten im Gegenſatz zu den Ἑλληνισταί (vgl. Acta Ap. 6, 1)." Derenbourg dagegen ſucht S. 439 in einer längern Auseinanderſetzung nachzuweiſen, daß die συναγωγὴ τῶν ἑβραιῶν nichts anderes wie eine ſamaritaniſche Gemeinde geweſen ſei, welche dieſen Namen gewählt hatte, um jedem Mißtrauen der Römer zu begegnen.

Das vierte Epitaphium iſt dadurch beſonders merkwürdig, daß es ſich aus 2 Stücken zuſammenſetzt, deren eines ſich fand in aedibus episcopi Portuensis, während das zweite im Muſeum des Lateran ſeinen Aufenthalt hatte. Die ganze Inſchrift lautet: Κατια Ἀμμιας θυγατὴρ Μηνοφίλου πατρὸς συναγωγῆς τῶν Καρκαρησίων καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἔτη ζήσασα τριάκοντα καὶ τέσσαρα μετὰ τοῦ κυμβίου εἶδεν ἐκ τῶν τεκνῶν αὐτῆς ἔγγονα. ὧδε κεῖται Κατια Ἀμμιας. Einen ἄρχων Καλκαρετισίων (calcarienses Kalkbrenner — alſo Genoſſenſchaft jüdiſcher Kalkbrenner) hat Garrucci (Cimitero degli antichi Ebrei p. 39) auf der Inſchrift des C. J. G. 9906 entdecken wollen. Schürer, der die Inſchrift 9906 des C. J. G. als Nummer 5 abdruckt, (S. 34), verwirft dieſe Vermutung und ſchlägt Καμπείων vor. Die Synagoge der Καμπείων (ſonſt Καμπησίων C. J. G. 9905 Schürer Nr. 4) ſoll ihren Namen von dem Stadtteile Roms haben, in welchem ihre Mitglieder wohnten (Schürer S. 16). Derenbourg will die Lücke auf der Inſchrift des C. J. G. 9906 durch unſer Epitaphium ergänzen, indem er auch hier die Leſung τῶν Καρκαρησίων vorſchlägt. Von den uns zur Auswahl geſtellten Vermutungen, daß die Karkareſiſche Gemeinde ihren Namen entweder daher trage, daß ſie aus ehemaligen Bewohnern von Karkar (Ri. VIII. 10) ſich zuſammengeſetzt habe — oder daß ihre Mitglieder am Carcer beim Circus maximus ihre Wohnungen und Magazine

hatten, scheint die zweite die annehmbarere. (Man vergleiche hierüber wie überhaupt über die angeführten Inschriften Derenbourg's Auslassungen). Vielleicht verdient die Vermutung noch Erwähnung, daß *Κατια Ἀμμιας* eine Proselytin gewesen.

Wenn Derenbourg seinen essai schließt mit dem Satze: „si ces quatre nouvelles inscriptions appartiennent en effet au cimetière de Porto, l'existence d'une ancienne communauté dans cette localité est assurée", so können wir hierauf bemerken, daß die Existenz einer jüdischen Gemeinde zu Civitas Portus (Porto) während der römischen Kaiserzeit kaum je einem Zweifel unterlegen hat, ob aber Elasar hakkalir derselben entstammt, ist doch noch eine andere Frage . . . .

Dr. Berthold Einstein.

Ein archivalisches Kuriosum.

Von S. Wolf.

Man hat die Geschichte une fable convenue genannt. Nun so arg ist es nicht. Es ist jedoch keine Frage, daß man vieles als Geschichte betrachtet, was thatsächlich nur Fabel oder Legende ist. Wer sich mit Geschichtsforschung beschäftigt, wird daher die vorgeführten Thatsachen prüfen, und der Quellenforschung betreibt, dem ergeben sich gar oft ganz andere Resultate als jene, welche von der Tradition berichtet werden. Wir führen beispielsweise an: Es heißt, daß der bekannte Hoffactor Samuel Oppenheimer das ehemalige jüdische Spital in Wien begründet habe und wird ihm dieses Verdienst bei dem Seelengedächtnisse (Haskarot Neschamoth) nachgerühmet. Wir hatten jedoch

Gelegenheit nachzuweisen, was sich aus den vorliegenden Acten im Archiv des Ministeriums des Innern ergiebt, daß nicht Oppenheimer, sondern die jüdische Gemeinde oder eigentlich die Juden in Wien, da sie damals keine Gemeinde bilden durften, dieses Spital begründet und erhalten haben. Oppenheimer hatte den alten jüdischen Friedhof gekauft, und wie wir in unseren „jüdischen Friedhöfen in Wien" S. 5 berichteten, kamen sogar oft Klagen über die Preise, welche für Grabstätten gefordert wurden, vor.

Eben so absurd ist es aber, wenn man den Satz aufstellt: quod non est in actis, non est in mundo, weil massenhaft Urkunden und Acten theils durch Feuersbrünste oder Kriegsgefahren, theils durch Nachlässigkeit oder geradezu durch Liederlichkeit zu Grunde oder verloren gegangen sind. Viele der vorhandenen Actenstücke aber, wenn man sie auf ihre Echtheit und Richtigkeit prüft, erweisen sich entweder als gefärbt oder falsch, weil sie von ganz unrichtigen Voraussetzungen ausgehen, oder auf entstellten unrichtigen oder falschen Berichten beruhen. Manchmal scheint Gedankenlosigkeit die Feder geführt zu haben u. s. w. Ein Beispiel letzterer Gattung geben wir hier.

Wir bringen ein Verzeichniß: „Juden in Oesterreich ob und unter der Enns", welches sich im Archive des Ministeriums des Innern befindet. Die Personen, die hier genannt werden, lebten, so weit sie uns bekannt sind, im 16. im 17. und im 18. Jahrhundert, und waren manche derselben bereits gestorben, als die andern kaum oder nicht geboren waren. In Oberösterreich durften überdies Juden seit 1594, wo sie unter Rudolf II. vertrieben wurden, und in Niederösterreich, mit Ausnahme in Wien, seit der Vertreibung im Jahre 1670 nicht mehr wohnen. Diese Schwierigkeit läßt sich jedoch beheben, wenn man annimmt, was wahrscheinlich ist, daß sie „hofbefreite" Juden waren und diesen war es (vgl. unsere: Juden in der Leopold-

stadt in Wien) gestattet, sich da aufzuhalten, wo der Hof weilte. Trotz all der Zweifel, die uns beherrschen, halten wir es doch nicht für überflüssig, dieses Verzeichniß zu veröffentlichen, da sich darunter einige interessante Personen befinden, und fügen wir denjenigen, die uns bekannt sind, die betreffenden Notizen bei.

Israel Auerbach gestorben in Wien 1634. Auf dem Grabsteine heißt es, daß er jung an Jahren und reich an Weisheit starb (Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien S. 6, Nr. 23).

Samuel Auerbach.

Simon Herzel, Israel und Salomon.

Aron Lazarus aus Lichtenstadt in Böhmen. Als der Winter-König Friedrich von der Pfalz in Prag residirte, sollten die Jesuiten diese Stadt verlassen. Das Volk war diesem Orden nicht günstig gestimmt und war das Leben der Patres bedroht. Genannter Lazarus rettete sie aus der Gefahr. Er versorgte sie mit Civilkleidern, damit sie vom Volke nicht erkannt werden, verschaffte ihnen Pferde und führte sie mit eigener Lebensgefahr denn sie wurden auf der Flucht von Soldaten und von Leuten von Civil hart verfolgt, bis nach Bamberg. Im weitern Verlaufe des Krieges stand Lazarus den Geistlichen im Stifte Tepl und im Elbogner Kreise bei (vrgl. unsern Artikel: „Ein Jude rettet Jesuiten" in Wertheimers Jahrbuch 5621=1860—1 S. 221.)

Jacob und Leon Bassewi. Jacob Bassewi ist derjenige, welcher von Ferdinand II. in den österreichischen Adelsstand mit dem Prädikate von Treuenburg erhoben wurde (vgl. unser: Josef Wertheimer S. 14 und Beilagen V, VI und VII, S. 328 u. ff.). Auf dem alten jüdischen Friedhofe in Wien liegt begraben die Frau Baty-Scheba, gestorben 1661, Tochter Ascher Bassewi's, Sohn Jacobs, Mutter des Arztes Ascher „Meadomim" (dei Rossi) — vgl. Inschriften S. 44, Nr. 271.

Herrmann Buchdrucker aus Prag von der Buchdruckerfamilie Katz.

Tobias Frankl.

Moses Fröschel.

Lea Hirschin

Hirschel.

Hirschel Spitz.

Philipp Lang, das scheint kein Anderer als der berüchtigte Kammerdiener Kaiser Rudolf II. zu sein, den Hurter (vergl. dessen Schrift), nicht nur grau in grau, sondern schwarz in schwarz darstellt. Dieser wurde jedoch schon als Knabe getauft.

Laffl oder Lafful Lazarus.

Laßl David. Den „hofbefreiten" Juden war es gestattet, andere Juden sammt ihren Familien in ihre Dienste zu nehmen oder ihnen „Schutz" zu gewähren. Zur „Freiheit" des David Laßl gehörten: Moses Gerstel, Leb Punetes, Mayer, Salomon Munk, Salomon Wolf, Moses Leb, Abraham der Löblin Mann, Veit Prott. Acht Familien hatten in solcher Weise Schutz von Einer Familie. Es mag hinzugefügt werden, daß dieses Verhältniß, daß nämlich jüdische Familien, welche berechtigt waren, sich in Wien aufzuhalten, anderen Familien, welche nicht dazu berechtigt waren, Schutz gewährten, auch nach der Austreibung der Juden im Jahre 1670 bestand, nachdem es ihnen wieder 1675 vergönnt war, in Wien zu wohnen und dauerte es bis zum Jahre 1848.

Lehmann, Hofjude.

Levi Abraham Egstein.

Lewi Zacharias und Kollmann aus Marchegg. Am 22. December 1575 wurden sie aufgefordert, die ausständige Urbarsteuer zu bezahlen. Da sie jedoch starben, so sollten die Erben die Steuer bezahlen. Hierzu bemerkt Graf Salm, Präsident

der Hofkammer, jetzt Finanzministerium: „iech bin den juden als lesterer vnseres Heilands nie genaigt vnd nim mich ier nie gern an, aber der jud hat wenig guets, darumb bin ich es wollen die Herren darob seyn, damit die vnmündigen Khünder bedacht wehren".

Marcus Teuscher, Jud von Ungarisch-Brod (in Mähren).

Meuslin Johanna ist jene, welche einen Neffen Mardochai Meisels, Namens Samuel geheirathet hatte. Wie bekannt, wurde der Nachlaß Meisels confiscirt. Johanna Meisel erhielt im Jahre 1614 in Folge einer Empfehlung des Herzogs von Braunschweig aus dem Nachlasse Fl. 4000.

Michael Simon (aus Rußland).

Monasch, Jud.

Veit Munk. Wir hatten bereits wiederholt Gelegenheit, über diesen Mann zu sprechen. Er führte den Titel Rabbiner. Ob er wirklich als Rabbiner fungirte oder eben blos den Titel als solcher führte, wissen wir nicht. So viel ist gewiß, daß er wie seine anderen Glaubengenossen (er lebte zu Anfang des 17. Jahrhunderts und war bereits 1614 gestorben) Handel trieb. Ihm war das Recht eingeräumt, eine Synagoge in Wien zu halten. Zunz, den ich um Aufschluß bat, meinte, es könnte Weidel sein, der in den „Inschriften" S. 15 Nr. 77 angeführt ist. Nachdem er gestorben war, wurde seine Gattin Gertrud eingesperrt (die Ursache ist nicht angegeben). Auf Befehl Mathias vom 8. Sept. 1614 wurde sie freigelassen. Möglich ist es auch, daß Veit Munk vor seinem Tode nach Worms ging, von wo er gekommen und dort gestorben ist.

Oppenheimers. Die Familie Samuel Oppenheimers.

Abraham Rieß und Löbel Abraham Rieß gehörten zu denjenigen, welche mit dem preußischen Residenten in Wien, Andreas Neuman, unterhandelten, nach Preußen zu übersiedeln,

als Kaiser Leopold I die Juden aus Wien und Niederösterreich vertrieb. 1)

Schamos. Ob dieses ein verballhornter eigener Name war oder ob damit der Gemeindediener (Schamesch) bezeichnet werden soll, weiß ich nicht.

Abraham Spitz.

Moses Steinkopf.

Löw Sinzheim. Dieser, und Abraham Spitz kommen zur Zeit Carl VI. vor (vgl. meine Judentaufen S. 32). Ob aber die hier angeführten mit jenen identisch sind, oder ob sie vielleicht ihre Großväter waren, weiß ich nicht. Löw (Juda) Sinzheim gestorben 1704 (in der Aufschrift: Inschriften S. 119, Nr. 689 heißt es 1740, was jedoch nicht ת"ק entspricht) liegt auf dem alten Friedhofe in Wien begraben und wird ihm nachgerühmt, daß er die Raschiklaus in Worms wieder habe erbauen lassen.

Texeira und Diego Cheri. Diese zwei Namen traf ich hier zum ersten und einzigen Male in hiesigen Archiven. Ueber die Familie Texeira vergl. meine Note zu Kayserling's Artikel Don Manuel Texeira in Wertheimers Jahrbuch 5621 (1860—6 S. 13).

Simon Wendl.

Wolkels und Marcus Brandes.

Die Wertheimer, Familie des Hoffactors Salomon Wertheimer, richtig Wertheimber.

Israel Wolf.

David de Mercado, 1670.

Wien, October 1887.

---

1) Ein Abraham Rieß mit Moses Jeremias Gerstl und Isaac Wolf Auerbach waren im Jahre 1614 „Schatzmeister" bei der Bemessung der Judensteuer (vergl. unser: Juden in der Leopoldstadt Beilage 1 S. 69).

Lehrinhalt der Weisheit im bibliſchen Schriftthum.

(Schluß vom Septemberheft).

Je weiter man im Buche Hiob zum Schluſſe vordringt, je dunkler erſcheinen die Verſe und dadurch der Gedankengang der Dialoge und Monologe. Dieſe Dunkelheit kann nur vermittelſt Textesverbeſſerung überwunden werden. Die gewöhnlich angewendeten exegetiſchen Kunſtſtückchen, wie ſie noch zuletzt Hitzig in der Auslegung dieſes Buches angewendet hat, unverſtändliche Wörter mit Zuhilfenahme des arabiſchen Lexikons zu erklären, dieſe Kunſtſtückchen verdunkelt nur noch mehr den logiſch und poetiſch harmoniſchen Sinn dieſes Kunſtwerkes. Ich fahre in der Aufführung der augenſcheinlich corrumpirten Stellen und Vorſchläge zur Verbeſſerung fort:

Kap.	V.		legend.
30	6	בערוץ נחלים	„ בַּחֲרִיץ (aramäiſch Spalte)
„	9	ואהי להם למלה	„ לְמַשָּׁל.
„	12	פרחח יקומו	„ פְּרָחִים (wie אפרוחים und talmudiſch פרחי כהונה Junge).
„	13	לפרחי יעילו לא עזר למו	„ יָגִילוּ . . לֹא עֵצֶר
„	15	תרדף כרוח	„ תְּנַדַּף oder תְּנָדַף
„	18	יפרוש לבושי	„ יִתְפֹּשׂ = יִתְפֹּשׂ
„	„	כפי כתנתי יאזרני	„ כְּפִי :. יְחֻזְּקֵנִי
„	19	ותני לחמר	„ יָרְנִי כַּחֹמֶר
„	20	עמדתי ותתבונן בי	„ דָּמִיתִי (von דָּמַע Thräne, auch als Verbum gebraucht).
„	21	בעצם ידך תשטמני	„ תִּשְׂטְמֵנִי

Kap.	V.		legend.	
30	24	אך לא בעי ישלה יד	„	אך לוֹ כִּי יִשְׁלַח יָד
„	„	אם כמידו להן שוע	„	אוֹ כְּפַגְעִי לוֹ יַעֲשֶׂה (LXX P.).
„	25	אם לא בכיתי (offenbar dislocirt, gehört zu Kap. 31. zur Aufzählung seines Verhaltens den Unglücklichen gegenüber).		
31	1	ומה אתבונן על בתולה	leg.	וּמָה אֶתְבּוֹנֵן
„	3	ונכר לפעלי און	„	וְשֹׁבֵר (LXX P)
„	6	וישקלני במאזני צדק	„	לוֹ ישקלני (ausgefallen durch das voraufgehende לי in ורגלי).
„	10	ועליה יכרעון אחרין	„	וְעוֹלֶלֶיהָ יַעְבְּדוּן (LXX P.).
„	15	ויכוננו ברחם אחד	„	יְחַד
„	18	כי מנעורי גדלני כאב	„	אֲגַדְלֶנּוּ כְאָב
„	„	ומבטן אמי אנחה	„	.ומִבֶּטֶן אִמּוֹ אֲנַחְנוּ
„	21	אם הגיפותי על יתום	„	.עַל תָּם
„	33	אם כסיתי כאדם	„	סְאָדָם
„	25	רק חוי שדי יעני	„	תְּמִי (o. S. 296 Note).
32	16	שמעה לי	„	.שִׁמְעוּ
„	11	עד תבוניכם	„	תְּשׁוּבֹתֵיכֶם
„	13	אל ידפנו	„	יְרַדְּפֵנוּ
„	14	ולא ערך אלי מלין	„	וְלוֹ
„	15	(Von diesem V. ist ein V. ausgefallen, den LXX noch erhalten, aber an unrechter Stelle (V. 18) angebracht hat: ὑπολαβὼν δὲ Ἐλιοὺς λέγει: πάλιν λαλήσω. Es fehlt also vor dem Uebergang von der zweiten zur dritten Person der Eingang: יען אלי הוא ויאמר . . עד אדבר).		
„	17	אשנה אף אני חלקי	leg.	לְקָחִי

Kap.	V.		legend.	
32	22	כי לא ידעתי אכנה	„	לוּ
33	1	וכל דברי האזינה	„	וְאֶל דִּבְרִי
„	6	הן אני כפיך	„	(P.) כְּמוֹךָ
„	„	מחסר קרצתי	„	(?) חַרְצָתִי
„	7	ואכפי עליך לא יכבד	„	(LXX) וְכַפִּי
„	8	וקול מלין	„	(bto.) מְלִיךָ
„	10	הן תנואת	„	(Vorwände) תְּאֲנוֹת
„	13	כל דבריו לא יענה	„	(LXX) דְּבָרְיוֹ
„	14	לא ישורנה	„	יְשִׁמְעֶנָּה
„	16	וכמוסרם יחתם	„	וּלְמוֹסָרָם יַחְתֹּם
„	17	להסיר אדם מעשה	„	(LXX) מַעֲשֶׂק
„	„	וגה מגבר יכסה	„	וְגַוּ מִשְׁבָּר יְסֻכָּה (LXX P.).
„	21	ושפו עצמותיו לא ראו	„	שְׁקוּי . . . לֹא רוּ
„	23	(ist in Septuaginta viel länger, der hebräiſche Text iſt jedenfalls hier defekt).		
„	24	פורעהו מרדת שחת	leg.	פְּרֻעָה וּ
„	25	רטפש כשרו	„	טָפַשׁ (ר dittographirt).
34	4	נבחרה לנו	„	נִבְחֲנָה
„	18	האמר למלך בליעל רשע	„	הַיֵּאָמֵר . . . אֶל נְדִיבֵעָם
„	23—28	Vgl. o. S. 254 fg.		
„	30	ממלך אדם חנף ממקשי עם	„	מַמְלִיךְ . . . מַעֲקְשֵׁי (LXX).
„	31	אל אל האמר נשאתי לא אחבל	„	הֵיֵאָמֵר . . לֹא אֶסְבֹּל
„	32 b—33	אם און פעלתי לא אסיף	„	לֹא אֹסִיפָה
		המעמך ישלמנה	„	מֵהַ עִמְּדִי אֲשַׁלְמֶנָּה
		כי מאסתי	„	כִּי מָאַסְתִּי

Kap.	V.		legend.
34	36	אבי יבחן איוב	„ אמנם (LXX).
„	„	על תשובת באנשי אן	„ ואל יתחשב (P).
35	2	אמרת צדקי מאל	„ צדקתי
„	3	מה יסכן לך	„ מה . . . לי
„	„	מה אעיל מחטאתי	„ מחטתי
„	10	נתן זמרות בלילה	„ מזרזר
„	„	מלפנו מבהמות	„ מפליאנו
„	14 b	דין לפניו ותחולל לו	„ ותגמול לו
„	15	ועתה כי אין פקד . . ולא ידע בפש	„ כאין . . בגפשו (P).
36	2 b	כי עוד לאלוה מלים	„ עוד לי לאלוה (S).
„	4 b	תמים דעות עמך	„ עדי
„	5 b	ולא ימאס בכיר כח לב	„ נבר בחלב (P).
„	7—12 (Vgl. o. S. 252 f.).		
„	13	וחנפי לב ישימו אף	„ יסיפו אף (P)
„	15	ואף הסיתך מפי צר רחב	„ תסירך מפי בר
„	„	ונחת שלחנך מלא דשן	„ ונחת (LXX P. als Verbum).
„	17 b	דין ומשפט יתמכו	„ ירתמכוך
„	19	הערך שוע לא בצר וכל מאמצי כח.	„ הערך . . ולא יבצר
„	20	אל תשאף הלילה לעלות עמים תחתם	„ אל תתאב עליצם
„	25	כל אדם חזו בו	„ חסו = חזוכם (wie חסותכם).
„	29	אף אם יבין מפרשי עב	„ יבין
„	3	כי בם ידין עמים יתן אכל לשכיר	„ יין . . . למו כביר

Kap.	V.			legend.
36	33	אף על־עולה	„	אַל־עוּלָה (Aramäisch: Sturm, auch von Reifmann so erklärt).
37	1	אף לזאת יחרד לבי	„	אַף לזאת
„	2	והגה מפיו יצא	„	וְנֹגַה
„	3	תחת כל השמים ישרהו	„	יַעֲבִירֵהוּ
„	6	לשלג יאמר הֱוֵא ארץ	„	רְוֵה
„	„	וגשם מטר וגשם מטרות עזו	„	וגשם מַמְטִיר
„	7	ביד כל אדם יחתום	„	בְּעַד (im Sinne verschließen hinter).
„	11	אף ברי יטריח עב	„	בְּרוּת יַטְרִיד (טרד aramäisch vertreiben).
„	„	יפיץ ענן אורו	„	אֵידוֹ
„	13	אם לארצו	„	(אם dittographirt leg. לשבט לארצו).
„	15	בשום אלוה עליהם	„	בְּסוֹך gleich בְּשׂוֹך
„	„	והופיע אור עננו	„	אור מֵעֲנָנוֹ (LXX).
„	19	לא נערך מפני חשך	„	נֵעָרֵץ
„	22	מצפון זהב יאתה	„	זֹהַר
„	b 23	על אלוה נורא הוד	„	על אֱלֹהַּ נורא הוד שדי
„	24	לא יראה כל חכמי לב	„	לא יִירָאוּהוּ (v. S. 256).
38	5	מי שם ממדיה	„	עַמּוּדֶיהָ
„	7	ברן יחד	„	בִּבְרֹא (P.).
„	8	בגיחו מרחם יצא	„	בְּגָאוֹת (LXX).
„	18	הגד אם ידעת כלה	„	מִלָּה
39	18	כעת במרום תמריא	„	תַּאֲמִיר (LXX)
„	20	הוד נחרו אימה	„	א תַּפְחִידֵהוּ אימה
„	30	שם הוא	„	הֵם

Kap.	V.		legend.	
40	2	הרב עם שדי יסור	„	הַרָב יְוַסֵר
„	„	סוכיח אלוה יעננה	„	יַעֲנֶה
„	4	הן קלותי	„	נְקַלּוֹתִי
„	5	ארזת דברתי ולא אענה	„	אֶשְׁנֶה
„	12	והדך רשעים	„	וְהַדֵּךְ
„	13	פניהם חבש בטמון	„	כְּבוּשׁ
„	17	יחזק זנבו	„	יַאֲמֵץ
„	19	העשו יגש חרבו	„	הַמַּגִּישׁוֹ
„	23	כי יגיח יחדן	„	יַגִּיעַ
„	26	ובחכל תשקע לשונו	„	תַּבְקִיעַ
1	1	הגם אל מראיו יכל	„	גַּם (ה Dittograph).
„	2	לא אכזר כי יעורנו	„	אַכְזָר (ohne לא, was dittographirt iſt).
„	„	מי הוא לפני יתיצב	„	לְפָנָיו
„	3	מי הקדימני ואשלם	„	מִי הִקְדִּימוֹ וַיְשַׁלֵּם
„	4	לא ארחיש ברית	„	מַדָּיו (Größe)
„	5	בכפל רכסו	„	סִרְיוֹנוֹ
„	12	כחד נפוח ואגמון	„	אַגְמוֹן
„	14	תרזן ראבה	„	תְּרוּץ רְאֵמָה (LXX. P.)
„	15	מפלי בשרו	„	כְּפַלְיֵי
„	18	משינתו חרב	„	תַּשְׁנַתּוֹ
42	2	לא יבצר מזמה	„	מְאוּמָה

Einige Beispiele von ausgesucht tückischem Bekehrungseifer im byzantinischen Reiche.

Man sollte es kaum glauben, daß in dem bestehenden Synagogal-Ritus sich noch Spuren von einer judenfeindlichen Vigilanz im byzantinischen Reiche zeigen, wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre. Es ist in einigen gaonäischen Responsen bezeugt, deren übersichtliche Verwerthung für die jüdische Geschichte eine Dringlichkeit wäre.

In einem Responsum, das von zwei Gaonen aus dem neunten Jahrhundert stammt, wird die Abweichung motivirt, daß in der Kedusch a für Sabbat und Festtage der Schemâ-Vers eingeschaltet wird, und noch dazu mit dem auffälligen Eingang פעמים באהבה שמע אומרים. Sie erklären nun diese Abweichung folgendermaßen: Es wurde den Juden überhaupt verboten, das Schema im Morgengebet zu lesen und Aufpasser überwachten die Ausführung dieses Verbotes mit aller Strenge. Sie fanden sich in den Synagogen ein, verweilten dort bis zum Schlusse des Morgengottesdienstes und lauschten, ob dieses Stück recitirt wird, worauf gewiß eine harte Züchtigung verhängt war. Um dieser zu entgehen, pflegte der Vorbeter es auszulassen, die Gemeinde dagegen sprach es so leise, daß die Aufpasser es nicht hören sollten. Um aber doch das Schemâ laut herzusagen, pflegte sich die Gemeinde später in der Synagoge einzufinden und fügten zur Kedusch a das Schemâ ein, mit der Einleitung: פעמים באהבה שמע אומרים שמע ישראל. Als später das Verbot aufgehört hat, und diese Formel überflüssig geworden war, haben die zeitgenössischen Rabbinen festgesetzt, es zur Erinnerung an die tückische Bosheit, es im Mußaf-Gebet beizubehalten und es mit

lauter Stimme zu sprechen. Ich gebe das Responsum vollständig, weil daraus zu ersehen ist, daß dieses raffinirte Verbot der byzantinischen Zeit angehört. Es findet sich in Raschi's Pardes (ed. Constantinopolit. p. 56 b): ר' משה ור' שר שלום ריש מתיבתא דמתא מחסיא שדר הכי לומר שבשכתות וכ"ש וביום הכפורים בתפלת שחרית אין מנהג כישיבה ובכל לומר מה אומרים בקדושה של מוסף פעמים באהבה שמע וכו' אין מנהג לומר בקדושה של תפילת שחרית כי אם בקדושה של תפילת מוסף מה טעם. לפי כשנגזרה גזרה שלא לקרא קרית שמע כל עיקר שליח צבור היתה אומרה בהכלעה בעמידה וכל העיבור היו אומרה בלחש כך שלא יכינו המינין הם תתמיתי (תלמידי) הנוצרי שנתחברו עם היונים והיו מריעים לנו. ובשביל הפחד לא היו יכולים לומר מלכות שמים בקול כי האורבים היו ממתינים שם עד שלוש שעות ועד ארבע שעות כי ידעו עד ארבע שעות ומנה לקרות ואחר ארבע היו האורבים הולכים וישראל מתאספים יחד בסתר ופחד והיו אומרים קדושה וכתוך הקדושה היו אומרים: פעמים באהבה הכל כפי שאנו אומרים עבשו בקדושה וכיון שבטלה הגזרה והיו פורסין את שמע בתקעות (?) וקול רם ובלא פחד בקשו לסלקה בעמידה פעמים באהבה מתוך הקדושה שלו תפילת שחרית שהרי הזרה קריית שמע למקומה. אלא שאמר' חכמים שבאותה הדור: נקבע אותה במוסף שאין בה קריית שמע. ולמה קבעוה במוסף? כדי שיתפרסם הנם לדורות. ולפיכך במוסף אומרים פעמים באהבה ולא בקדושה של תפילת שחרית שהרי קראו את שמע כתיקנה ונהגו לאומרה בקול גדול כדי לפרסם כי על הנם תיקנוה.

Deutlich genug ist in diesem ausführlichen Passus angegeben, daß dieses Verbot, das Schemâ beim Morgengottesdienste zu lesen, von Christen und von Griechen ausgegangen ist, d. h. vom byzantinischen Reiche. Da in den Talmuden sich keine Spur von dem Verbot, das Schemâ zu lesen, findet, so kann es nur in der nachtalmudischen Zeit erlassen worden sein. Das Motiv des Verbotes war eben so raffinirt wie dumm. Die Juden sollten nicht mehr im Gebete das Bekenntniß der Einheit Gottes, welches ein lauter Protest gegen die Trinität zu sein schien,

ablegen. Aber würden die Juden dadurch ihren Glauben vergessen und sich gar gewöhnen, an die Trinität zu glauben? Es charakterisirt aber vollständig die Chikane des byzantinischen, von der Klerisei beeinflußten boshaften Hofes. Die Aufpasser waren gewiß apostatische Juden; denn schwerlich hat es damals unter Christen kundige Hebraisten gegeben, die im Stande gewesen wären zu merken, welches Gebet gesprochen werde.

Noch eine zweite Reminiscenz ist im Ritual aus jener Zeit an ein ausgesucht raffinirtes Verbot geblieben. Als Motiv dafür, daß zum Schlusse des Morgengebetes in dem Stücke ובא לציון das dreimal Heilig noch einmal gesprochen wird, wird in Pardes Folgendes angegeben (p. 55b unten f.): נראה לר' שכוד הקדושה שאנו אומרים בתך ובא לציון בבוקר בשעת השמד תיקנוהו. שגזר המינים הם תרמיתי (תלמידי) הנוצרי שלא לענות קדושה באנדה אחת בתוך י"ח ברכות ולאחר שעה שהלכו משם האורבים היו אומרים מקראות הללו של קדושה ליחד את השם עודהוסיפו לומר בכל יום וקרא זה אל זה וגו' וזה הטעם שאמר' שלא היו יכולים לומר קדושה בתוך התפילה בחטיבה אחת מפני האורבים ומשום חביבות הזוהרים ומתרגמין אל המסוקין נמצא כאלו אמרנו שתי פעמים קדושה. ואף על גבר בזמן הזה אנו אומרים בתוך י"ח ברכית בחטיבה אחת, קדושה שבתוך ובא לציון גואל לא בטלה ראמר' שמא יגרום חטא. Also auch das Tris, hagion zu sprechen war von den Christen verboten worden, und auch dafür waren Aufpasser bestellt, Vigilanz zu üben. Auch dieses Verbot kann nur vom byzantinischen Hofe ausgegangen sein. Auf den ersten Blick ist es nicht erklärlich, welcher Anstoß daran genommen werden könnte, wenn Juden im Gebet das dreimal Heilig sprächen. Da dieses dreimal Heilig in christlichen Kreisen auf die Trinität bezogen wurde, so hätte man es den Juden um so weniger verbieten sollen.

Ich möchte eine Vermuthung dafür aussprechen, und es den Fachmännern anheimgeben sie zu prüfen. In dem Schlußgebet ובא לציון, in dem eben das dreimal Heilig eingeschaltet wird, sind

auch die zwei anderen Verse aus der Kedusscha eingeschaltet, und alle drei Verse sind zugleich aramäisch gegeben. Während aber die zwei letzten wörtlich übersetzt sind: מתקדש = בריך כבוד ה' מאתר בית שכינתיה = מלכותיה קאם ה' ימלך לעלם ועד und יקרא דה' paraphrasirt: קדוש קדוש קדוש, ist das לעלם ולעלמי עלמיא קדיש בשמי מרומא עלאי בית שכינתיה קדיש על ארעא עבד גבורתיה. קדיש לעלם ולעלמי עלמיא ה' צבאות מליא כל ארעא זיו יקריה. Diese paraphrastische Uebersetzung ist dem Targum zu Jesaia entlehnt. Wozu sollte diese Uebersetzung? Die Angabe in dem Responsum, daß wegen des hohen Werthes der Verse sie hebräisch und aramäisch gesprochen werden, משום תביעות חורים ומתרגמין אלו ואלו ואסוקין ist nicht recht einleuchtend. Es scheint vielmehr, daß mit der Paraphrase der christologischen Auslegung des dreimal Heilig entgegengetreten werden sollte. Es bedeutet nicht die Trinität, sondern: „heilig in den Höhen, heilig auf Erden, heilig in Ewigkeit". Diese paraphrastische Auslegung scheint in der Kedusscha angewendet worden zu sein, um der Menge den Wahn zu benehmen, als wenn der Jesaianische Vers die Dreieinigkeit bestätige. Wurde dieser eine Vers in der Kedusscha für eine aramäisch sprechende Gemeinde aramäisch paraphrasirt, so wurden auch die beiden andern nach derselben Uebersetzung gegeben. Weil nun in den Synagogen das dreimal Heilig antitrinitarisch ausgesprochen wurde, sah die byzantinische mikrologische Regierung darin eine Blasphemie und hat die Kedusscha ganz und gar verboten. Erreicht hat sie allerdings mit diesem Verbot nichts. Denn, wie das Responsum referirt, die Gemeinden pflegten das dreimal Heilig mit der Paraphrase doch zu sprechen, und zwar nachdem die Aufpasser die Synagoge verlassen hatten, in dem Stücke, welches als Surrogat des Lesens aus den Propheten gedient hat: ובא לציון גואל. Aber chikanirt hat sie die Juden, daß sie nicht einmal in ihren Synagogen Betfreiheit genießen konnten.

Aus diesen zwei Responsen ergiebt sich wohl, daß das

ablegen. Aber
gessen und sic
Es charakterisirt
von der Klerisi
waren gewiß a
unter Christen
wesen wären ?

Noch eine
an ein ausg
dafür, daß zui
das dreimal K
Folgendes ar
קנוחו. שגזר
נות קדושה
ם האורבים
לומר בכל יום
קדושה בתוך
ומתרגמין אל
בר בזמן הזה
שכתוב ובא
ז ירחם חטא
hagion ?
und auch t
Auch diese
gangen sei
Anstoß dar
das dreim
christlichen
es den Ju

Ich r
Fachmänn
ובא לציון, i

f man sich nicht irre führen lassen. Es ist eine Cen-
g statt וכשני רומים).

es Interesse hätten auch die persischen Herrscher an
gehabt, ob die Juden aus Jesaia lesen oder nicht
der ob sie Trostverse oder andere lesen? Aber die
yzantinischen Herrscher hatten ein hohes Interesse daran,
t dagegen zu erlassen, wie gegen das Schemâ und gegen
nal Heilig. Denn neben dem Psalter diente der Pro-
ia als Stütze für die christologischen Phantasmagorien.
ich die Tröstungen in Deutero-Jesaia, die voll sind von
gungen einer ewigen Heilszeit, wurden im christlichen
uf die vom Christenthum verkündete Heilslehre bezogen.
rseits dagegen wurde daran die Erwartung eines zu-
n Jerusalems in aller Herrlichkeit geknüpft. Auch diesen
nnte ihnen das boshafte Byzanz nicht. Darum verbot
. Trostperikopen aus Jesaia öffentlich zu lesen.
ieses Verbot wurde wahrscheinlich in Palästina durchge-
und auch dabei müssen Vigilanten gedacht werden, com-
rt, die Ausführung des Dekrets zu überwachen.

) Oefter hat die allzuängstliche Censur-Purgation רומים geändert
ברס. Vgl. Gittin p. 80 a: מאי מלכות שאינה הוגנת? מלכות
פרסים. ואמאי קרי לה מלכות שאינה הוגנת? משום שאין לתת
כתב ולא. Unstreitig steht hier פרסים statt רומים. Denn von
mern glaubten die babylonischen Amoräer, sie hätten keine eigene
he (Vboda Sara p. 10 a): תני ר' יוסף . . בואי אתה מאר
שאין לרן לא כתב ולא (אדום). Diese Annahme stammte daher,
ie Römer ihre Erlasse für den Orient in griechischer Sprache und
echischer Schrift abzufassen pflegten. Weiß hat nicht die Censurände-
רומים in פרסים beachtet und hat sich von diesem Responsum
en lassen, das Verbot, aus Jesaias zu lesen, in die Zeit der Per-
rschaft zu setzen (דור דור ודורשיו III p. 6), wie sich auch Rapo-
davon hat verleiten lassen (Grech Millin p. 171). Wären unter
Perser oder Neuperser (Sassaniden) zu verstehen, hätte sich Na-
i nicht unbestimmt ausdrücken dürfen בשני הפרסים, sondern hätte es
bezeichnen müssen ביתי מלכי פרסים ראחרונים, wie Scherira sich
rückt: תרין שני שמר ומרות כסוף מלכות פרסיים.

Verbot und die Umgehung desselben auf Palästina hinweisen In Babylonien hatte das Christenthum keine weltliche Macht Außerhalb Palästina's in der Christenheit gab es keine Autorität, welche hätte vorschreiben dürfen, daß auch nach dem Aufhören der Chikane eine Erinnerung daran in dem Ritus bleiben sollte. An Palästina muß man um so eher denken, als es nur dort hebräischkundige Apostaten gegeben haben kann, welche sich zu Aufpassern beim Gebet hergegeben haben.

Noch eine dritte ausgesuchte Chikane von einer christlichen Behörde in der nachtalmudischen Zeit gegen die gottesdienstliche Gepflogenheit der Juden wird bezeugt. Es wurde verboten, an den Sabbaten Nachmittags zu den Pentateuch-Perikopen die Troststücke aus den Propheten Jesaia zu lesen. Dieses bezeugt ein Responsum von Natronai Gaon (enthalten in der Responsen-Sammlung חמדה גנזה ed. Jerusalem 1863 von Wolfensohn und Schneorsohn, Resp. Nr. 95): ושאלת מה הן מפטירין ברורות הראשונים כשהיו קורין במנחה בשבת. והיו מפטירין בספר ישעיה הנביא וכולן בנחמות שבו ולארוז מוסיפין על עשרה פסוקים. ובשני פרסיים גזרו שמדא שלא להפטיר וכיון שנפטלקו נפטלקו (Dieses Responsum war auch Raschi bekannt, Sabbat 24 a).

Auch dieser Eingriff in die religiöse Selbstständigkeit, das Vorlesen Jesaianischer Trostverse am Nachmittagsgottesdienst am Sabbat zu verbieten, kann nur in der nachtalmudischen Zeit gemacht worden sein, sonst wäre im Talmud etwas davon erwähnt. Es kann auch nicht in Babylonien stattgefunden haben, etwa in dem saburäischen Jahrhunderte zwischen 500 (Schlußredaktion des babylonischen Talmud) und 632 (Eroberung Babyloniens durch die Araber). Denn dann hatte das Seder Tanaim w' Amoraim oder doch Scherira in seiner historischen Epistel es anmerken müssen. Er kann wiederum nur vom byzantinischen Hofe ausgegangen sein. Vom Ausdruck כשר

פרסים darf man sich nicht irre führen lassen. Es ist eine Censuränderung statt ובשני רומים[1]).

Welches Interesse hätten auch die persischen Herrscher an der Sache gehabt, ob die Juden aus Jesaia lesen oder nicht lesen? Oder ob sie Trostverse oder andere lesen? Aber die christlich-byzantinischen Herrscher hatten ein hohes Interesse daran, ein Verbot dagegen zu erlassen, wie gegen das Schemâ und gegen das dreimal Heilig. Denn neben dem Psalter diente der Prophet Jesaia als Stütze für die christologischen Phantasmagorien. Namentlich die Tröstungen in Deutero-Jesaia, die voll sind von Verkündigungen einer ewigen Heilszeit, wurden im christlichen Kreise auf die vom Christenthum verkündete Heilslehre bezogen. Jüdischerseits dagegen wurde daran die Erwartung eines zukünftigen Jerusalems in aller Herrlichkeit geknüpft. Auch diesen Trost gönnte ihnen das boshafte Byzanz nicht. Darum verbot es die Trostperikopen aus Jesaia öffentlich zu lesen. Auch dieses Verbot wurde wahrscheinlich in Palästina durchgeführt, und auch dabei müssen Vigilanten gedacht werden, commandirt, die Ausführung des Dekrets zu überwachen.

---

1) Oefter hat die allzuängstliche Censur-Purgation רומים geändert in פרסים. Vgl. Gittin p. 80 a: מלכות שאינה הוגנת? מאי מלכות שאינה הוגנת? ואמאי קרי לה מלכות שאינה הוגנת? משום שאין להם לא פרסים. כתב ולא לשון. Unstreitig steht hier פרסים statt רומים. Denn von den Römern glaubten die babylonischen Amoräer, sie hätten keine eigene Sprache (Yboda Sara p. 10 a): תני ר' יוסף . . כשאי איתה מאי שאין להן לא כתב ולא לשון (ארום). Diese Annahme stammte daher, weil die Römer ihre Erlasse für den Orient in griechischer Sprache und in griechischer Schrift abzufassen pflegten. Weiß hat nicht die Censuränderung רומים in פרסים beachtet und hat sich von diesem Responsum verleiten lassen, das Verbot, aus Jesaias zu lesen, in die Zeit der Perserherrschaft zu setzen (דור דור ודורשיו III p. 6), wie sich auch Rapoport davon hat verleiten lassen (Erech Millin p. 171). Wären unter פרסים Perser oder Neuperser (Sassaniden) zu verstehen, hätte sich Natronai nicht unbestimmt ausdrücken dürfen בשני הפרסים, sondern hätte es näher bezeichnen müssen בימי מלכי פרסים האחרונים, wie Scherira sich ausdrückt: בזמן שגזר שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים.

Alle dieſe Trakaſſerien hörten mit der Eroberung der Araber auf. Die Juden begrüßten die Mohammedaner als Erlöſer, und betrachteten das Aufhören dieſes tückiſchen Regiments als ein ihnen widerfahrendes Wunder. Darum haben die damaligen Autoritäten in Paläſtina — die Nachkommen Mar-Sutras II., welche ריש פרקא waren — verordnet, daß die früher in der Zwangslage eingeführten Formeln zur Erinnerung daran beſtehen bleiben ſollen. Und ſie beſtehen noch heutigen Tages als Reminiſcenzen der teufliſchen Intoleranz des byzantiniſchen Regiments.

G.

Notiz.

Abraham Abulafia, der Pseudomessias.

Das letzte Viertel des dreizehnten Jahrhunderts war reich an mystischen Machwerken und pseudomessianischen Schwärmereien wo nicht Schwindeleien, und merkwürdiger Weise gerade in Spanien, obgleich da unter den Juden der philosophische Rationalismus mehr als in andern Ländern ausgebildet war. Im Jahre 1295 traten zwei Pseudomessiasse oder Pseudophropheten auf, der eine in dem kleinen Städtchen Ayollon und der andere in der Großstadt Avila, welcher ein dickleibiges mystisches Buch unter dem Titel פלאות החכמה geschrieben hat, vor welchem Salomo Ibn-Aderet gewarnt hat. In dieser Zeit trat Mose de Leon mit seinem Lügenwerk Sohar auf. Noch ein anderer Schwärmer oder Schwindler mit dem Namen Mose scheint damals mystische Propaganda getrieben zu haben. Aber Keiner von diesen hatte in dieser Zeit so viel Wirrwarr angerichtet, wie Abraham Abulafia, ebenfalls ein Spanier. Er trieb sein Wesen in Italien und Griechenland, wo die neu aufgetauchte kabbalistische Mystik nicht, wie in Spanien, auf Widerspruch stieß und daher viel mehr Anklang fand. Abraham Abulafia hat sehr viel kabbalistische Opuscula verfaßt unter eigenem Namen und unter dem Namen Raziel und Zacharia, weil der Name אברהם denselben Zahlenwerth wie רזיאל und זכריה hat. Landauer und Jellinek haben seine Biographie geschrieben und seine literarischen Leistungen beschrieben. Beide erwähnen den wichtigen Umstand in seinem Leben, daß er mit dem Papste hat anknüpfen wollen, und daß er längere Zeit von den Franciskanern im Kerker gehalten worden war und dann — wie er selbst sich rühmt — durch ein Wunder die Freiheit

erlangt hat. Die Quelle, woraus dieſe Thatſache geſchöpft iſt, iſt meines Wiſſens noch nicht veröffentlicht.

Ihrer Wichtigkeit wegen gebe ich hier dieſe biographiſche Notiz aus Abulafia's ספר העדות, welche der verſtorbene L. Roſenthal in Hannover, der rühmlichſt bekannte literariſche Sammler und Bibliograph, für mich excerpirt hat.

ספר העדות זה הספר הוא הרביעי לפירוש של רזיאל שהוא שלישי לחבר כי ספר הישר חבר רזיאל תחלה והיה בעיר תר פתרוס בארץ יון וחברו הוא בשנת חמשת אלפים ושלשים ותשע שנה ליצירה והיה הוא כן ט"ל שנה והיא שנת התשעית להתחלת נבואתו. אבל עד השנה ההיא לא חבר ספר שיחסרו לשם נביאה כלל אע"פ שחבר ספרי חכמות אחרים רבים ומקצתם הם ספרי סתרי הקבלה. ובשנת התשיעית היתה עזרתו השם ללכת לרומי רבתי כאשר צוהו בברצלונה בשנת (האילה ה' אלפים) ובלבתו עבר דרך טרני ונתפש ביד גוים מפני כלשונות שהלשינוהו יהודים ונעשה לו נס ועקרו (ועזרו) השם ויצל ועבר דרך קפואה והבר שם בשנה העשירית לצאתו מברצלונה ספר שני והוא ספר חיים. ובחדש החמישי לניסן שהוא חדש אחד עשר לתשרי והוא חדש אב בא ברומי בשנה העשרית ויעד ללכת ביום עשרה של ראש השנה לשני האפיפיור וזה האפיפיור לכל שערי ביתו בהיותו בשוריאנו בעיר אחת קרובה לרומי מהלך יום אחד שאם יבא שם רזיאל לדבר את בשם יהודות כלל שיקוהו אותו מיד ולא יראה פניו כלל אבל יוציאוהו חוץ לעיר וישרפוהו באש ושם העצים אחר שער הפונה מהעיר והודיע דבר הזה לרזיאל ולא השגיח בדברי האומרים אבל התבודד וראה מראות בחלם וחדש אז זה הספר וקראו ספר עדות להיותו עדות ביניו וביו השם אשר מסר נפשו למות בעבור אהבת מציתו והיה גם כן עדות על השם שהצילו מיד אויביו כי ביום לכתו לפני זה האפיפיור נולדו לו שתי פיות ובהבנסו בשער העיר הזיצן יצא שליח לקראתו ובשרו שבלילה ההוא מת המבקש את נפשו מיתת מנפה פתאום ביה בליליא קטל ומת נצל רזיאל ונתפס ברומי מן האחים הקבנים יעמד במדרשם כ"ח ימים כי ביום שם גדליהו נתפס בשנת האלה כי היא שנת הא"ם ויצא ביומי ראש חדש פרשתון ואני כתבתי זה פה להגיד שבחו של הקב"ה ומופתיו וזו פה ונפלאותיו ועם רזיאל ועם עבדיו הנאמנים.

Recenſion.

Mediaeval Jewish Chronicles and chronological notes edited from printed books and manuscripts by Ad. Neubauer (Anecdota Oxoniensia, semitic. series, vol. I-part IV. Oxford 1887.

Der gelehrte Bibliothekar der Bodleiana hegte urſprünglich den Plan, ein „Corpus chronicorum judaeorum“ 1), das mehrere Bände umfaſſen ſollte, herauszugeben, nahm aber einſtweilen aus verſchiedenen Gründen (ſ. Einl. p. XXII) davon Abſtand und bietet uns nun zunächſt einen Sammelband von wichtigen Materialien zur jüdiſch-mittelalterlichen Chronographie. Derſelbe iſt dem „Geſchichtsprofeſſor der Juden, Prof. Graetz bei Gelegenheit ſeines 70. Geburtstages gewidmet“ und enthält in 10 Nummern bisher wenig bekannte handſchriftliche Neudrucke, die durch Vergleichung mit vielen Manuscripten von zahlreichen Varianten begleitet ſind.

In der Einleitung, die N. den Texten voraufſchickt, verfolgt er in einer kurzen Skizze die chronographiſchen Verſuche der Juden von den bibliſchen Erzählungen herab bis zu Heilprin's סדר הדורות. An die anonymen hiſtoriſchen opuscula סדר עולם זוטא und מאורעות תנאים סדר ſchließt ſich als bedeutſames Glied das wichtigſte Document für die ſo dunkle Zeit der Saboräer und der Gaonen, das bekannte chronographiſche Naſilei des Gaon Scherira. Der Herausgeber weiſt an der Hand meh-

1) S. ob. in dieſ. Jg. des MS. p. 356, wo Herr Prof. Graetz die Anlage eines ſolchen „Corpus historicorum judaicorum“ zu den Aufgaben einer jüd. Akademie, deren Begründung er in jenem Vortrage in Royal Albert Hall zu London anzuregen verſuchte, zählt.

rerer ihm zugänglichen und von ihm collationirten Hſch. nach, daß zwei von einander abweichende Verſionen des Scherira'ſchen Sendſchreibens in Umlauf waren, ebenſo bei andern halach. und aggad. Werken, ſo z. B. beiden ה"ג des Sim. aus Kayyar (wie N. vermuthet), den Aboth di R. Nath., vielleicht auch bei den Midraſchim Tanch.-Jelamd. und Haſchkem-wehizhir und dem talm. Tract. דרך ארץ und zwar aus ſpan.-orient. Schulen einerſeits und franzöſiſchen andrerſeits. Dieſe Differenz in den Recenſionen betrifft aber keineswegs die Relation von Facta, daß z. B., wie Halberſtamm annimmt, die eine die ſchriftliche Abfaſſung der Miſchna und des Talmud bejaht und die andere verneint hätte. Was Weiß in רור רור III aufſtellt, iſt unrichtig. — Im Text (p. 1—41) legt N. den ſpan. Text (I) zu Grunde (A.) unter Benutzung der Ed. pr. (Conſt. 1566) und der Mss. Ergänzende Zuſätze zu dieſem Responſum finden ſich außerdem unter Nr. X (p. 187—190, A, α und β) in einem Fragm. des R. Abr. b. Benveniſti Crescas aus einer Bibelcopie in Damascus erhalten (geſchr. 1382). Die älteſte Copie des Briefes, wenn auch nicht in voller Originalität hat ſich wahrſcheinlich als Fragm. in dem einzigen Ms. (Brit. Muſ. Aruch, dell 51, abgedr. zum 1. Mal von Filipowski. Unter B. (p. 41—46) giebt Ed. das Fragment einer andern Recenſion. Ungefähr um's Jahr 1000 entſtand wohl auch als eine compilatoriſche Bearbeitung des arab. Buches der Makkabäer, einer handſchriftlich vorhandenen arab. Abhandlung und des lat. Joſephus, der ſog. Joſippon des Joſ. b. Gorion, die Geſchichte des 2. Tempels, die in 4 verſchiedenen Compoſitionsformen auf uns gekommen iſt. In dem ſehr intereſſanten Ms. Rabbinowitz (Nr. 118, kurz beſchrieben im Katalog 1887, p. 18, jetzt der Bodleiana einverleibt), des ס' הזכרונות eines Eleaſar ben Aſcher ha-lewi (1325) findet ſich auch eine fragmentariſche Ueberarbeitung des Joſipp. mit Zuſätzen, die aus einer lat. oder hebr. Ueberſetzung des Joſephus herrühren mag,

von einem bisher ziemlich unbekannten Chroniſten Jerachmel b. Salomo, oder Jerachmieli zum Teil in einem ס' המלחמות und in anderen davon losgelöſten Stücken 1). Am Schluſſe der Joſipp., der akrochiſtiſch den Namen „Jerach'mel" enthält, findet ſich dort wahrſcheinlich von dieſem herrührend ein Paſſus, den N. (p. 190 f.) unter Nr. 10, B. giebt. Aus derſelben HS. druckt auch N. unter Nr. VI ein סדר עולם (p. 163—175) ab, das (p. 170 und 174) Zuſätze von Jerachm'el 2) hat, außerdem zu p. 171 eine ergänzende Note auf p. 175, vielleicht von demſelben. Ebenſo giebt N. (p. 197) unter XI aus einem Pariſer Ms. (326), das ein halach. Sammelwerk von Jak. b. Abr. 3), einem angeblichen Toſſaphiſten und Zeitgenoſſen des R. Tam, enthält und das obige סדר עולם zum größten Teil wiedergiebt, Zuſätze zu dem letzteren. Aus Ms. Rabb. rührt endlich auch Nr. VII (p. 176—178) ein ס' הקבלה oder סדר תנא' ואמ' וסדר ס"ע her, das von Moſes bis auf Sal. b. Jeh. aus Jeruſ. (1045) reicht 4).

---

1) Vergl. Perles in der Graetz'ſchen Jubelſchrift p. 22 f. und N. ob. in dieſem Jg. der MS. p. 505 ff. Während N. (ob. p. 507, Einleit. p. XXI) Jerach'mel für einen Süditalienер hält, der zugleich arab. und lat. verſtanden, ſieht Perles (a. a. O. p. 28) in ihm einen Deutſchen, dem die Sage vom Eismeer bekannt war.

2) Das Zeitalter Jerachm'els, von dem es noch fraglich iſt, ob er mit einem andern gleichen Namens identiſch iſt, ſchwankt noch zwiſchen 1050 und 1150 (S. Einl., p. XXI.)

3) S. ob. MS. p. 502 ff.

4) N. hält (Einl. p. XXI A. 4) dasſelbe für einen Auszug aus סדר תנא' ואמו' ס"ע"ר und ס"ע"ו und für jeden Fall älter als die Chronik des Abr. b. Dav. —

Bei dieſer Gelegenheit ſei mir geſtattet, im Namen Halberſtamms die Bemerkung zu machen, daß der am Schluß genannte Sal. b. Jeh. wahrſcheinlich jener ראש ישיבה בירושלים ſei, an den Meſchullam b. Moſeh b. Itiel aus Mainz eine Anfrage richtete (gegen Rapoport, קבוצת חכמים p. 53), außerdem ſei daſ. ſtatt תתו — nur תתר zu leſen.

Die Reihe der Chroniſten, die mit Abr. b. Dav. aus Toledo beginnt, teilt N. (p. XII) in 3 Claſſen: 1. Vollſtändige Chroniſten, d. h. literariſche und rein hiſtoriſche; 2. ſolche, die blos liter. Data mit Ausſchluß von Biographiſchem und Bibliographiſchem anführen und 3. die Berichterſtatter von Verfolgungen und die Verfaſſer von Martyriologien. Einen Neuabdruck des ספר הקבלה des ראב"ד (1161) zur 1. Klaſſe gehörig, auf Grund der ed. pr. (Mantua 1514) und 30 X f. Mss a. 2521,I; b. Eg. und c. E. 8) kein Pariſer Ms. (585), eines aus Parma (217) eines vom Jewish College (28, 12), eines Ms. Adler und eines Halberſtamm-Epſtein giebt N. unter Nr. II (p. 47—82); außerdem aus Ms. Adler zu p. 78 einen Zuſatz (p. 82—84) nnd aus dem oben erwähnten Damascener Ms. einen Zuſatz (p. 190). — Eine Fortſetzung findet das ספר הקבלה durch einen gewiſſen Abr. b. Sal. aus Torrutiel in Spanien, einem Zeitgenoſſen der Vertreibung der Juden (1492) bis zum Jahre 1525. Dies letztere ספר הקבלה iſt nun nach einem einzigen Harkavy'ſchen Ms. abgedruckt unter IV (p. 101—114). N. vermutet, daß in letztgenanntem Werke ein anderer ſpan. Chroniſt Joſ. b. Zabik aus Arevalo benutzt ſei, deſſen chronologiſches Capitel שער השתשים aus dem Ritualwerke זכר צדיק wir unter III (p. 85—100) aus dem einzigen Ms. der Bodleiana (2367) abgedruckt finden.

Das Jahr 1467, bis zu welchem (p. XIV) die Chronologie Joſ. b. Zab.'s reichen ſoll, ſcheint einen Druckfehler zu enthalten, da Ereigniſſe aus dem Jahre רמז noch erwähnt werden. —

Nachdem N. noch die Chroniſten Abr. Zakkuth, der mit Joſ. b. Zab. aus derſelben Quelle geſchöpft haben muß, Elia Kapſali, Joſ. Cohen und David Gans erwähnt hat, kommt er in der Einl. (p. XVI f.) auf Joſef b. Iſaak Sambari zu ſprechen. Aus deſſen דברי ימים erhalten wir eine Sammlung von Fragmenten unter V (p. 115—162) aus Ms. Bodleiana

(2410) 1). Die Chronik ſoll 1672 beendigt ſein, doch finden wir p. 118 (nicht wie es Einl. XVII A. 2—p. 198 heißt) angegeben: ובמצע זה כשנת ה׳ תכב ליצירה. Die Heimatſtadt Sambari's ſcheint שאמין in Egypten geweſen zu ſein. Das Werk S's iſt von großem Werte für die Kenntniß der jüdiſchen Geſchichte des Oſtens. —

Zu Chronologien der 2. Klaſſe rechnet N. die Einleitungen zu halach. Werken, wie die des Maimonides, des Menachem Meiri (1287), des Dav. aus Estella in der Provence (1320), des Js. de Lates 1372), des Menachem b. Zerah (1374), des Sam. Algazi (1553) und das Buch Geb. ibn Jachja's (1589 ſcheint ein Druckfehler zu ſein), ſowie David Conforte's und Jechiel Heilprin's Werk.

Zur 3. Klaſſe zählt N. die Berichte über Verfolgungen während der Kreuzzüge (die übrigens jetzt in den oben genannten ס׳ הזכרונות eine Vervollſtändigung finden werden), ferner die Memorbücher und die Werke des Profiat Duran (1497 ſcheint wieder ein Druckfehler zu ſein, vergl. Graetz, Geſch. Bd. VIII p. 408) und die Werke שבט יהודה und עמק הבכא.

Es wäre nun noch der Inhalt der abgedruckten Texte zu ergänzen. Nr. VIII (p. 179—184) iſt ein Neudruck aus der ob. erwähnten ZS. שמר צין nach Vergleichung mit dem einzigen Ms. (Br. Mus. Nr. 51) unter dem Namen ודכי והלטר וס׳ ותנ׳ ואס׳; Nr. IX giebt das Fragm. einer Chronologie vom bab. Exil bis auf den byzant. Kaiſer Nicephoros (סדר מלכי) Ms. Br. Mus. 14763. Der Verf. ſcheint der Copiſt Sal. b. Moſ. aus Viterbo zu ſein (1273). — Die Fragmente und Noten unter Nr. 10 enthalten endlich außer den bereits angeführten Stücken, unter O. (p. 191) aus Ms. Paris (263) im Namen

---

1) S. ob. S. 500, wo l. 16 ſt. 1792 wohl 1672 zu leſen iſt, und wo p. 501 N. ein p. 127 (des beſprochenen Buches) weggelaſſenes Stück über Gabirol giebt.

des Ahron aus Lunel eine Auseinanderſetzung über das Geburtsjahr Jeſu und unter D. (p. 192) aus demſelben Ms. eine chronol. Zuſammenſtellung (ſt. אלף השטס iſt da השס zu leſen); ferner E. (p. 193) ein Auszug chronol. Inhalts aus Ms. Opp. 613 (Bodl. 2256), unter F. (p. 194) einen aus Ms. Mich. 138 (Bodl. 1982), unter G. I (p. 195) aus Opp. Add. IV. 37 (Bodl. 2072) überſchrieben: מסדר עולם זוטא, unter G-2 (p. 196) ein Stück aus dem erwähnten Damasc. Ms. unter H. (daſ.) ein Fragm. aus Ms. Opp. IV. 42 (Bodl. 2400) p.. 199 und 200 enthalten endlich noch Ergänzungen, Verbeſſerungen uud Ueberſetzungen der bei Sambari vorkommenden arab., türk. und ſpan. Wörter.

Das Buch N's bietet der Forſchung ſoviel ſchätzenswertes Material, das vielleicht bald z. B. zu einer Erhellung vieler dunkler Punkte in der ſabor.-gaon. Zeit führen wird, daß man es als einen dankenswerten Beitrag zu den uns zu Gebote ſtehenden Hilfsmitteln anſehen und mit Erwartung den in Ausſicht geſtellten, folgenden Publicationen N.'s entgegen ſehen muß.

S.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Der Autor des maſoretiſchen Werkes Ochlah w' Ochlah (אכלה ואכלה). Vom Herausgeber	1— 34
Nachtrag . . .	299—309
Die Midraſchim zum Pentateuch und der dreijährige paläſtinenſiſche Cyklus (Fortſetzung vom Jahrgang 1886). Von Dr. J. Theodor .	35— 48
Fortſetzung und Schluß . .	357—361
Ein Eheproceß in der Familie Ibn-Tibbon. Vom Herausgeber . . .	49— 59
Rabbi Abahu. Charakter- und Lebensbild eines paläſtinenſiſchen Amoräers. Von Dr. G. Perlitz.	60— 88
Fortſetzung . . .	119—126
Fortſetzung . . .	177—183
Fortſetzung . . .	269—274
Schluß . . .	310—320
Die Bedeutung der Prieſterſchaft für die Geſetzgebung während des zweiten Tempelbeſtandes. Vom Herausgeber . . .	97— 118
Bedeutung der jüdiſchen Münzen mit dem Feſtſtrauß (Lulab) und dem Portale. Vom Herausgeber	145—173
Nachtrag zu den lückenhaften Verſen in der Bibel פסקא באמצע פסוק. Vom Herausgeber	193—200
Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer, nach ungedruckten Quellen von Adolf Neubauer	201—214
Schluß . . .	257—268
Lehrinhalt der Weisheit in den bibliſchen Schriften. Vom Herausgeber . .	241—257

	Seite
Fortsetzung . . .	289—299
Fortsetzung . . .	402—500
Schluß . .	544—549
Parallelen aus der jüdischen Geschichte	337—357
Ueber den Begriff von אבר. Eine halachisch-kritische Studie. Von Dr. Horowitz .	362—372
Schluß . . .	452—459
Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch. Vom Herausgeber . .	385—401
Unbekanntes von Meiri und Saadia. Von Dr. Hammerschlag . .	411—414
Grammatische und masoretische Studie zur heiligen Schrift über den Gebrauch des Punktes Dagesch. Vom Herausgeber . .	425—451
Schluß . . .	473—497
Die Marginalien in der vatikanischen Handschrift der Halâkôth Gedoloth. Von Richard Gottheil	457—461
Collektaneen von Adolf Neubauer: I. Salomo ben Gabirol, II. Jakob Ben Abraham. III. Jerachmel Ben-Salomon, IV. Pentateuch der sg. Severus-Synagoge . .	498—509
Der Ritus mit den Weidenzweigen am Hüttenfeste, sein Alter und seine Bedeutung. Vom Herausgeber	509—521
Notiz über Gottesnamen in der heiligen Schrift. Vom Herausgeber . .	523—528
Abermals die Kalir-Frage. Von Dr. Einstein	529—538
Ein archivalisches Curiosum. Von Dr. G. Wolf	538—543
Einige Beispiele von ausgesucht tückischem Bekehrungseifer im byzantinischen Reiche. Vom Herausgeber . .	550—556

Seite

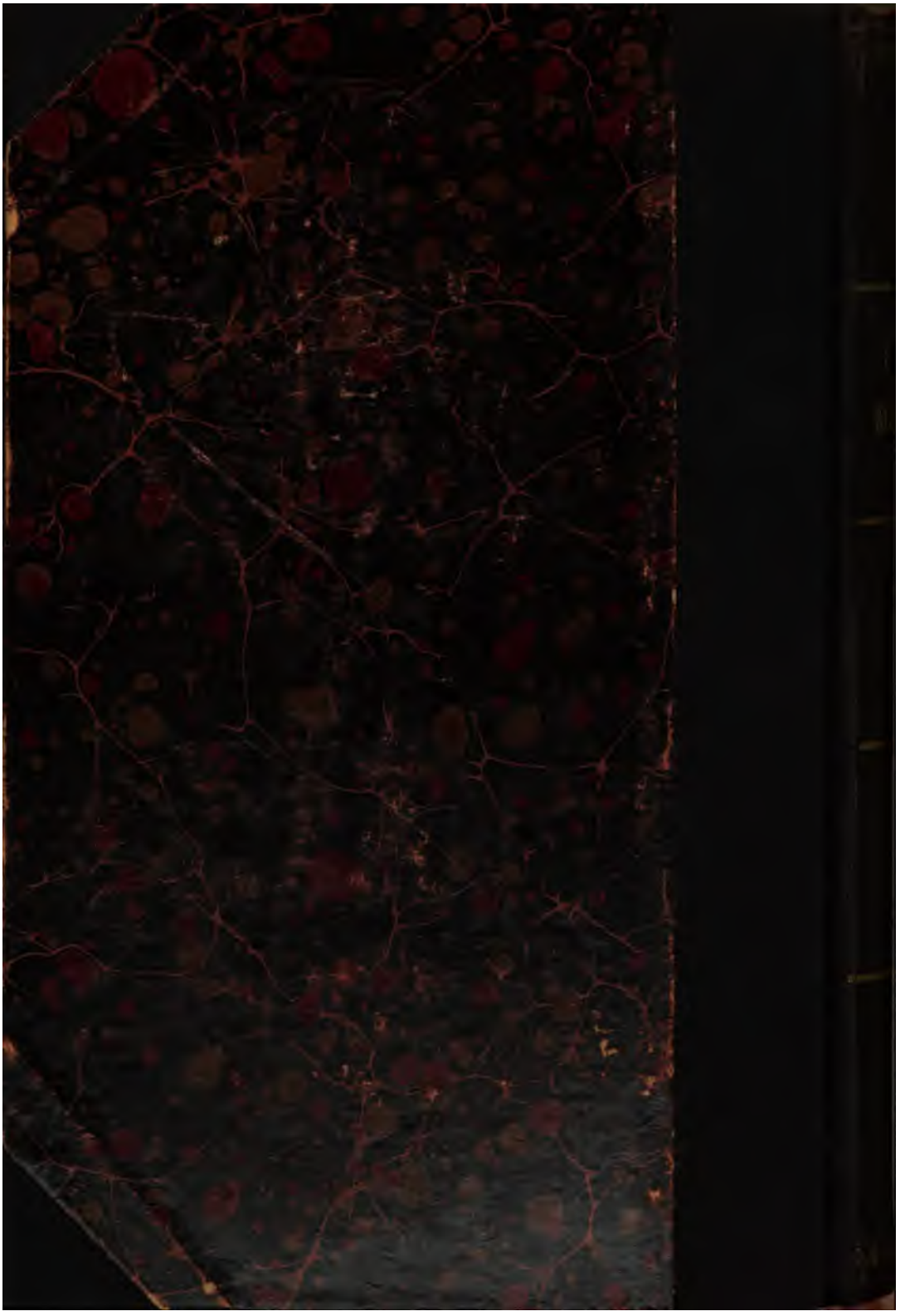
Notizen.

I. Eine Anekdote von Jehuda Halevi II. יהודא = Hördt bei Speyer. Von Dr. D. Kaufmann 89— 94
Mendelsohniana . . 229—33
Menahem Vardimas von Adolf Neubauer 372—373
Ein marannischer Jurist aus dem 16. Jahrhundert 420—422
Abraham Abulafia, der Pseudomessias . 557—558

Miscellen.

John Grand-Carteret, la France jugée par l'Allemagne, besprochen von Carl Vogt . 95— 96
Sprachliches über aramäische Wörter . 143—144
Berichtigung . . . 240

Recensionen.

Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland 127—142
Fortsetzung . . . 215—232
Wünsche, der babylonische Talmud in seinen agadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt 184—189
Dr. Jakob Egers Divan des Abraham Ibn Esra mit seiner Allegorie Hai ben Mekiz zum ersten Male herausgegeben . . 233—240
Schluß . . . 275—288
S. Schechter: Abot de Rabbi Nathan 374—383
David Günsburg, Tarschisch des Mose Ibn Esra zum ersten Male herausgegeben. Theil I. 415—419
W. Wickes D. D., 1) טעמי אמת a treatise on the accentuation of three books of O. T. Psalms, Proverbs and Job. 2) טעמי ב"ד ספרים, a treatise on the accentuation of the 21 so called prose books of the O. T. . . 462—472

	Seite
Mediaeval Jewish Chronicles and chronological notes edited from printed books and manuscripts by Ad. Neubauer (Anecdota Oxoniensia semitic series, vol. I-part IV), Oxford 1887	559–564
Preisausschreibung vom Vorstand der israelitischen Cultusgemeinde in Wien	189—192
Nachruf für Dr. P. Frankel	423
Abschiedswort	522
Inhaltsverzeichniß	565—568
Bemerkung für die Leser	569